UNIVERSITÉ DE RENNES — FACULTÉ DES LETTRES

HYPOTHÈSES

POUR

L'INTERPRÉTATION DE

L'AXIOMATIQUE THOMISTE

Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat de l'Université, mention Lettres, devant la Faculté des Lettres de Rennes

PAR

Paul DUPONCHEL

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne (Ve)
—
1953

HYPOTHÈSES
POUR
L'INTERPRÉTATION DE
L'AXIOMATIQUE THOMISTE

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549209_0013

UNIVERSITÉ DE RENNES — FACULTÉ DES LETTRES

HYPOTHÈSES

POUR

L'INTERPRÉTATION DE

L'AXIOMATIQUE THOMISTE

Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat de l'Université, mention Lettres, devant la Faculté des Lettres de Rennes

PAR

Paul DUPONCHEL

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne (Ve)
—
1953

A LA MÉMOIRE
DE MON PÈRE
EN HOMMAGE
DE FILIALE AFFECTION

« Combien j'aime ta loi ! »
« Elle est tout le jour l'objet de ma méditation ».

(Psaume 119, 97).

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INTRODUCTION

I. — LE SUJET

Le titre voudrait indiquer les caractéristiques du sujet, ses limites et son orientation d'ensemble.

Par « axiomatique », adjectif dérivé du nom axiome on entend ce qui a la nature d'un axiome ou qui en dépend d'une certaine manière, et par voie de néologisme : étude critique des axiomes. On peut accepter la définition suivante : l'axiomatique est la science qui a pour but de déterminer l'origine et surtout la valeur des axiomes pris comme principes, par exemple en géométrie. Dans la philosophie moderne « axiomatique » a pris un sens assez particulier, depuis que par axiome on entend hypothèse indémontrable d'où l'on tire le maximum de conclusions et d'applications; alors que les anciens leur donnaient une valeur éternelle et certaine. Pour les premiers il y a une science déductive, pour les seconds toute science est hypothético-déductive. Il n'est pas nécessaire d'épiloguer sur l'intérêt et l'importance de l'axiomatique en philosophie, car il est clair que toute philosophie qui mérite ce nom dépend de quelques principes peu nombreux d'où tout découle avec rigueur, tant et si bien qu'on oppose les philosophes uniquement par leurs principes caractéristiques, et que l'histoire de la philosophie n'est qu'une « histoire de principes », comme si les philosophes se réservaient les « sources » de l'univers et abandonnaient aux hommes le cours des fleuves...

Le thomisme est une philosophie à la fois théologique et aristotélicienne. Théologique en tant qu'essentiellement orientée autour des problèmes divins, aristotélicienne, comme ayant absorbé en elle-même depuis le XIIIe siècle avec Thomas d'Aquin toute la substance du système d'Aristote pour le transmettre jusqu'à l'époque moderne, intégré dans un ensemble original. On ne saurait nier l'importance historique du courant thomiste qui a représenté l'apogée de l'époque médiévale en ressuscitant la philosophie grecque, y compris Platon, en la greffant

au porte-greffe encore primitif et sauvage de la philosophie chrétienne. Le thomisme est au moyen âge une « Renaissance philosophique » préludant de trois siècles à la Renaissance littéraire. Son influence se prolonge dans toute la philosophie moderne. Descartes, Leibnitz, Kant n'en sont pas exempts. Dire que la philosophie moderne a réagi contre le thomisme c'est encore avouer son influence contraire. Le thomisme se caractérise avant tout par son réalisme, lequel explique cet esprit de synthèse qu'on a parfois qualifié d'éclectisme. Il s'oppose aux simplifications géniales, aux systèmes « *a priori* », par un sens aigu du réel et de sa complexité, qui l'a conduit, dans sa décadence, à des excès de distinctions, à une manie inimaginable de subtilités, ce qui peut paraître paradoxal. Au cours des siècles, le thomisme est devenu une forêt, un peu inextricable pour les modernes, comme le gothique flamboyant compliqué à l'infini.

Le thomisme contient-il une axiomatique ? Contient-il une étude « critique » des axiomes ? S. Thomas résout la question ainsi : « Toutes les choses qui inhèrent à tous les êtres et non seulement à un genre des êtres séparément des autres, relèvent de la considération du philosophe : mais les principes sont de ce type, ils relèvent donc de la considération du philosophe. La mineure est prouvée ainsi : les principes dont se servent toutes les sciences, sont de l'être en tant qu'être ; mais les premiers principes sont de ce mode, donc ils appartiennent à l'être en tant qu'être », etc... (Co. Méta. Livre IV, n° 590). La notion de principe est la première notion définie et analysée dans le livre V des Méta (n^os^ 751 à 762) et spécialement comme principe de démonstration. La critique du premier principe dit de « non-contradiction » fait l'objet de la majeure partie du Livre IV des Méta et se présente comme un préambule nécessaire à l'ontologie développée des livres V à XII. Le caractère déductif ou de cohérence logique du thomisme confère à ses principes une importance majeure : ceci explique l'attention particulière apportée par S. Thomas aux problèmes critiques. Il est donc inexact de dire que le problème critique est né avec la philosophie moderne, avec Descartes et s'est développé au maximum avec Kant, car Aristote à sa manière l'avait déjà largement posé (1). Les lieux formels de la critique thomiste sont évidemment les commentaires du Livre IV des Méta et du Livre II des Analytiques d'Aristote et aussi certains articles

(1) L'étude du doute fait l'objet du Livre III et constitue comme le point de départ de la Métaphysique. A la métaphysique correspond « un doute universel » c'est-à-dire portant sur les principes mêmes des êtres (343). Tout l'ouvrage est présenté comme une solution aux doutes préalablement posés (339).

de la Somme théologique et les premières questions « de Veritate » ; les références au même problème soulevé à propos de multiples questions philosophiques ou théologiques sont innombrables. Souvent S. Thomas, au moment où l'on s'y attend le moins, expose sa manière personnelle de concevoir la critique, et peut même étonner son lecteur par les développements apportés aux thèses aristotéliciennes et scolaires.

Aussi il apparaît très difficile de donner une interprétation véridique du thomisme, spécialement dans le domaine de la critique axiomatique. Une philosophie est d'autant plus difficile à comprendre qu'elle est plus éloignée dans le temps. Trop d'éléments séparent le moderne du médiéval. Nous sommes tributaires des conditions économiques et politiques où nous vivons. Le vocabulaire latin médiéval, même correctement traduit, ne représente pas nos préoccupations, ni nos conceptions coutumières. Un philosophe moderne n'a plus la sérénité ni même l'objectivité d'un médiéval. Il vit dans un monde d'évolution accélérée, où la science et ses applications techniques viennent modifier sans cesse les conditions de vie et de pensée, dans un monde où n'est respecté que l'inventeur de systèmes nouveaux, où est méprisé celui qui se contente de saisir le réel et qui a le malheur de répéter du déjà dit, même si ce « déjà dit » est le vrai. Comme si le vrai était nécessairement nouveau et nullement ancien. Voilà ce qui nous sépare du moyen âge où l'on ne craignait pas d'être modestement « commentateur » ou « lecteur » d'Aristote, de Platon, ou de la Bible, où l'on préférait le vrai au neuf, la discipline à l'invention, la spéculation à l'action. Le thomisme est rebutant non seulement par son vocabulaire mais surtout par son apparente complexité et son réalisme synthétique. Suivant les points de vue on a pu le qualifier d'idéalisme, de conceptualisme, de réalisme, d'intellectualisme, de matérialisme, etc. ; en définitive il ne répond à aucun système pris séparément, car ne cherchant qu'à rendre compte le mieux possible de la réalité complexe, sans souci des classifications ou des appartenances. S. Thomas glane avec la plus grande liberté dans tous les systèmes, pille tous les philosophes et théologiens, du moment que cela peut rentrer dans son miel propre, pourvu que cela lui permette de mieux comprendre son objet. Il déclare à ce sujet : « ...Un homme est aidé par un autre dans la considération de la vérité, doublement : d'une manière directe ou d'une manière indirecte. Directement, il est aidé par ceux qui ont découvert la vérité : car, comme il a été dit, chacun des prédécesseurs ayant « inventé » quelque chose de la vérité, le tout étant rassemblé en un seul, il introduit ses successeurs à une grande

connaissance de la vérité. Indirectement, en tant que les prédécesseurs errant envers la vérité, ont donné à leurs successeurs l'occasion de s'exercer de sorte qu'après une discussion approfondie, la vérité apparaît avec plus de limpidité. » (Co. Méta, Livre II, nº 287).

Un autre facteur de difficulté d'interprétation philosophique vient de l'orientation théologique de toute l'œuvre personnelle de S. Thomas, sauf de rares exceptions et sauf les commentaires d'Aristote où il ne « développe » pas son point de vue propre devant des élèves déjà débordés par les textes aristotéliciens. Le point de vue théologique s'oppose à celui de la philosophie d'une part comme fondé sur les articles de foi et d'autre part par l'usage de la méthode *a priori* allant de la cause à l'effet, du plus noble au moins noble. On sait que la philosophie n'est fondée que sur la raison et part des objets sensibles et plus accessibles pour ensuite étudier leurs causes selon une méthode *a postériori*. Il suffit pour voir cela de comparer le plan des métaphysiques d'Aristote et celui de la Somme théologique ou de la Somme contre les Gentils. Dans les « métaphysiques » on étudie d'abord les substances sensibles et matérielles pour aboutir aux substances séparées et à l'acte pur, dans les « Sommes », au contraire, on commence d'emblée par l'Acte Pur et ses Perfections puis on descend les cascades de la participation jusqu'à l'homme. Ceci explique la tendance générale, nettement *a priori* des exposés personnels de S. Thomas même en matière de critériologie, voir par exemple la genèse des notions transcendantales dans (Q. D. de Verit. I, 1). Autant la métaphysique d'Aristote semble « sortir de terre », autant celle de S. Thomas semble « descendre du ciel », si l'on peut dire.

De ces difficultés découle l'utilité d'hypothèses d'interprétation permettant de s'orienter au milieu de toute une forêt de distinctions et de pénétrer dans ce monde fermé et technique où chaque mot a sa nécessité, où chaque proposition vient s'intégrer dans un réseau serré de syllogismes et de déductions. Ces hypothèses voudraient exprimer ce qui unifie l'ensemble critique épars dans toute l'œuvre thomiste et qui en fait comme la lumière intérieure. De toute façon l' « axiomatique thomiste » pose un problème aux modernes et spécialement aux « réalistes ». On ne peut la rayer purement et simplement des cartes de la philosophie, de même qu'on ne peut rayer aucun grand philosophe. On ne peut passer outre, il faut la réfuter ; et si l'on veut la réfuter, on doit commencer par la comprendre. C'est cet effort de compréhension que nous avons tenté, ne prétendant pas donner la seule interprétation possible.

Il faut être conscient de la relativité d'une hypothèse d'inter-

prétation aussi bien envers le système ou la philosophie qu'elle veut expliquer qu'envers la vérité elle-même. Entre affirmer : « voilà l'essentiel de ce que S. Thomas a voulu dire » et « voilà la vérité », il y a une marge. Il s'agit donc ici uniquement d'une tentative d'exposition d'un système philosophique et non pas d'exposition d'un nouveau système « personnel ». Il s'agit d'Histoire de la philosophie et non de philosophie comme telle. Nous nous bornerons à dire : « il nous paraît vrai que S. Thomas a dit telle chose » ; nous ne dirons pas : « ce qu'il a dit est vrai » ni « ceci est vrai ». Nous ne jugerons pas de la valeur de son système, nous essaierons seulement d'expliquer sa signification, en ne donnant même à l'interprétation qu'un caractère d'hypothèse. Que ceci soit admis une fois pour toutes.

II. — LA MÉTHODE

Pour comprendre et exposer une philosophie, la méthode est double. Comme dit S. Thomas il y a deux manières d'acquérir une science : la discipline et l'invention (I a 117,1). La discipline est définie par la dépendance de l'élève à l'égard des paroles ou des écrits d'un maître. L'invention par l'indépendance envers le maître et l'effort de compréhension des objets en eux-mêmes. Ces deux modes sont inséparables et il n'y a pas de « discipline » possible sans « invention » (I a, 117,1) et l'invention est pratiquement (non théoriquement) très difficile sans une certaine « discipline ». Car les autodidactes purs sont très rares ; d'ailleurs s'ils n'ont pas bénéficié de la parole d'un maître ils ont toujours profité de ses écrits.

Du point de vue de la « discipline », le texte de base est évidemment le Livre IV du *Commentaire des Métaphysiques*, (édition Cathala Turin 1935). Ce texte est mis en confrontation avec les œuvres personnelles de S. Thomas spécialement : la *Somme théologique*, la *Somme contre les Gentils* (édition léonine manuelle Marietti Turin 1946), les *Questions Disputées de Veritate et de Potentia* (etc...) (édition Marietti Turin 1949) et les *Opuscules philosophiques*, Tome I (édition Lethielleux Paris 1949). Pour les citations assez nombreuses et parfois copieuses, on évite le plus possible le latin mais on essaie de donner des traductions littérales avec la référence entre parenthèses, en respectant les lourdeurs et les répétitions, qu'exige souvent la précision formelle de S. Thomas. Les références sont abrégées selon le système de sigles suivant :

Co. Méta. IV, 7, 619 = *Commentaire des Métaphysiques*, Livre IV, leçon 7, n° 619 de l'édition Cathala.

Ia 3, 2, 1 = Première partie de la *Somme théologique*, question 3, article 2, réponse au premier argument.

I SC, 30 = Livre I de la *Somme contre les Gentils*, chapitre 30.

Q. D. de Ver. I, 1, 1 = *Question disputée de la Vérité*, question 1, article 1, réponse au premier argument.

III. — DIVISION DE L'AXIOMATIQUE SELON LE COMMENTAIRE DES MÉTAPHYSIQUES

Il apparaît que la meilleure manière d'introduire à l'étude de la critique des axiomes en ses développements successifs est encore de résumer rapidement, de condenser le traité critique tel que S. Thomas le commente dans son Livre IV des Métaphysiques à partir de la leçon 5 (588) en y ajoutant les leçons 4 à 6 du Livre XI (1). On peut discerner trois parties :

A. Définition de la critique : objet et méthode ; B. Critique générale du premier principe ; C. Critique spéciale : résolvant certains doutes déterminés d'origine « cosmologique » et « psychologique ».

A. — **Dans la première partie** concernant la définition de la science des premiers principes, on peut considérer les étapes suivantes :

N^os^ 588 à 595 : définition de la science (critique) des premiers principes ;
N^os^ 596 à 599 : définition (quid sit) du premier principe par trois conditions ;
N^os^ 600 à 605 : cette définition convient au Principe de non-contradiction ;
N^os^ 606 à 611 : le problème critique et méthode à suivre.

La définition de la science des premiers principes exige la solution de quatre questions principales à savoir :

1 — La science (critique) appartient-elle à la métaphysique ou aux mathématiques ?

2 — La critique des premiers principes se « fait » elle par démonstration ?

3 — Les propositions connues par soi sont-elles celles qui sont connues immédiatement dès la saisie de leurs termes ?

4 — Toute proposition dite « connue par soi » est-elle en fait connue de tous les hommes ? (problème de l'ignorance des définitions).

A la première question répond la thèse : la métaphysique est la science des premiers principes. Ces principes paraissent plus appropriés aux mathématiques qui ont des démonstrations plus certaines et s'en servent plus manifestement. En effet toutes leurs démonstrations se résolvent à ces principes (588). Contre cette apparence S. Thomas prouve que tout ce qui existe en tous les êtres et non seulement en un genre d'être pris séparément des autres, appartient à la considération du philosophe. Mais les premiers principes sont communs à tous les êtres, ils relèvent donc du philosophe.

---

(1) Lorsqu'elles apportent quelque chose de nouveau. En fait le livre XI dans sa section critique bloque tous les aspects, visant uniquement à rappeler l'essentiel. Le Commentateur « tente » cependant d'y retrouver les articulations du livre IV.

En effet, les principes utilisés par toutes les sciences sont « de l'être en tant qu'être », or les premiers principes sont utilisés par toutes les sciences, ils sont donc (relatifs) à l'être en tant qu'être (590). De plus chaque genre-sujet (genus subjectum) de chaque science reçoit l'attribution de l'être. Les sciences particulières utilisent ces principes non selon leur « communauté », selon leur extension à tous les êtres, mais autant qu'ils leur suffisent, c'est-à-dire selon la contenance (nous dirions les limites) du genre qui est sujet d'une science et dont elle apporte des démonstrations. Ainsi la philosophie naturelle s'en sert selon leur extension aux êtres mobiles et non au-delà (591). Un signe vient renforcer cette déduction : en aucune science particulière, on n'est obligé de traiter des premiers principes, de leur vérité ou de leur fausseté, ni même en géométrie ou en arithmétique (592).

Cependant certains *philosophes de la nature* ont usurpé ce droit, car ils estimaient que seules les substances corporelles existaient, et qu'ils « déterminaient » de toute la nature et de tout l'être et donc des premiers principes. Mais la nature ayant en soi le principe du mouvement n'est qu'un genre de l'être universel et non « tout » l'être et comme le prouvent les *Physiques* (Livre VIII), il existe un être immobile, supérieur et plus noble que l'être mobile. Ceci explique que : à la science métaphysique qui considère l'être premier appartienne l'étude de l'être en général et celle des principes communs. (Autrement dit si l'être immatériel n'existait pas la critique appartiendrait à la philosophie de l'être naturel ou mobile) (593) (1).

A la deuxième question S. Thomas répond qu'on ne peut traiter des premiers principes par mode de démonstration. Ceux qui veulent les démontrer manifestent par là leur ignorance ou leur inexpérience des « Analytiques » c'est-à-dire de la partie de la logique qui traite de l'art de démontrer. Toute science acquise par démonstration étant « causée » à partir de ces principes, il ne faut pas que les disciples s'instruisent en une science en cherchant à démontrer ces principes. (La méthode de la critique relève donc de la logique. Les Analytiques démontrent que la démonstration exige la préconnaissance de principes. On ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des principes, il faut donc qu'il y ait des principes « connus par soi » et indémontrables).

Ceci nous conduit à la troisième question : les propositions « connues par soi » sont celles qui sont connues immédiatement après la saisie des termes. Dans ces propositions le prédicat est posé dans la définition du sujet ou même est identique au sujet. (Ex. : l'homme est animal). On distingue ensuite (4e question) les propositions « connues par soi » prises en elles-mêmes et non pour tous (excepté des sages) et celles qui sont connues de tous. Ces dernières sont connues de tous parce que leurs termes (définition) tombent dans la conception de tous : les notions communes. Ainsi la connaissance des notions de « tout » et de « partie » engendre immédiatement la connaissance du principe : « le tout est plus grand que la partie ». Une conclusion importante découle de cette étude du point de vue de la méthode : « le philosophe (critique) détermine (des premiers principes) non en démontrant, mais en traitant des raisons des termes, qu'est le tout, qu'est la partie... Ceci connu, la vérité des premiers principes est manifeste » (2). Ce qui veut dire que la méthode critique consiste essentiellement à analyser les définitions des termes d'un principe pour y découvrir immédiatement le fondement objectif lequel permet de les composer avec vérité dans un jugement. Cette analyse des notions et du vocabulaire métaphysique constitue d'ailleurs tout le livre V des Métaphysiques qui prélude à l'ontologie et semble une application majeure du traité de la méthode critique au livre IV (où nous sommes).

---

(1) Le livre XI, leçon 4, nos 2206 à 2210 ajoute à cette question quelques précisions. S. Thomas affirme qu'il n'y a pas de science mathématique qui considère (les notions) communes de la quantité comme quantité ; c'est le propre de la métaphysique. Les mathématiques étudient « telle » quantité ; ex. l'arithmétique, le nombre; la géométrie, la grandeur. Il ajoute que la science naturelle et mathématique sont « parties » de la philosophie première.

(2) Cf. aussi Méta XI, 4, 2210).

La définition de la science axiomatique étant acquise, il s'agit de définir son objet : l'axiome, par trois conditions (nos 597 à 599). On notera que ces trois conditions font abstraction des objets et relèvent du seul sujet connaissant ; elles sont d'ordre psychologique et logique. Avant de montrer quel est le principe le plus ferme et le plus certain on définit *a priori* ce qu'il «doit» être. — 1re condition : aucun homme ne peut mentir ou errer à son sujet, car il est le plus connu (notissimum). 2e condition (essentiellement logique) : il faut qu'il soit non-conditionnel, c'est-à-dire non reçu à cause d'une supposition (hypothèse) ou d'une condition, et non-sujet (non subjiciantur) (le premier principe ne peut être soumis comme mineure, comme moins universel à un autre principe).

3e condition : (point de vue psychologique) qu'il ne soit pas acquis par démonstration, ou par un autre mode semblable, mais advienne à son possesseur (sujet) comme par nature, comme s'il était connu naturellement et non par acquisition. En effet les premiers principes deviennent connus par la lumière naturelle de l'intellect agent, ils ne sont pas acquis par des raisonnements, mais seulement parce que leurs termes sont connus. Selon le mode suivant :

à partir des sensibles est reçue la mémoire,
— de la mémoire est reçue l'expérience,
— de l'expérience est reçue la connaissance des termes,
— de la connaissance des termes sont reçues les propositions communes ou principes des arts et des sciences (599).

Cette troisième condition schématise les principaux problèmes de la critériologie thomiste. Elle affirme mais ne prouve pas les solutions, et leur confrontation avec certains textes Q. D. de Veritate ne rendra pas facile une interprétation cohérente, comme on le verra.

Ayant posé comme *in abstracto* ces trois conditions de l'axiome, S. Thomas les applique successivement au cas privilégié du Principe de non-contradiction (P.N.C.). Tout se passe comme si parmi la diversité des axiomes dont il parle au pluriel (588), il se concentrait soudain sur un principe absolument premier parmi toutes les propositions dites connues par soi. Comme si toute diversité de principes se fondait en définitive sur le P. N. C., dont la critique rejaillirait nécessairement soit comme doute soit comme solution, sur tous les autres (1). Le Principe de non-contradiction est formulé ici :

« Impossible est eidem simul inesse et non inesse idem et secundum idem » (modale copulative),

« il est impossible que le même soit et ne soit pas simultanément dans le même et selon le même ».

On sait que le même (idem) est l'un dans le genre substance, de sorte que cette formulation exige la notion d'identité. Ailleurs le Principe de non-contradiction est formulé autrement : « necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare », « il est nécessaire envers une chose ou d'affirmer ou de nier », (Co. Méta III, 5, 387).

Alors la modale est disjonctive exprimant un dilemme et au lieu d'être formulée de point de vue de l'être, elle exprime formellement la vérité et la fausseté de l'affirmation ou de la négation.

On trouve parfois la formule : « ens non est non ens », « l'être n'est pas le néant » qui est catégorique (2).

---

(1) Voir aussi Méta XI, 5, 2212.

(2) Voir : Méta XI, 5, 2212. « Non contingit idem simul esse et non esse »... Ce principe est premier parce que ses termes sont être et non être, lesquels tombent en premier dans la considération de l'esprit... « il n'arrive pas que le même soit et ne soit pas selon un seul et même temps » et sauve les « *autres conditions* » qui sont à poser dans la contradiction i. e. « Selon le même, absolument etc... » ...(Noter : « les autres conditions »). Cf. I a I ea 66, 5, 4.

S. Thomas démontre d'abord que la première condition convient au Principe de non-contradiction. Car nul ne peut penser que « le même est et n'est pas simultanément », bien qu'on puisse le dire (Héraclite). En effet les contraires ne peuvent exister simultanément dans le même sujet. Or deux opinions objectivement contradictoires sont subjectivement (dans le connaissant) contraires. Il n'arrive donc pas qu'on se mente « intérieurement » sur ce sujet et qu'on pense : que « le même est et n'est pas simultanément ». Pour cette raison, toutes les démonstrations réduisent leurs propositions à cette proposition comme en l'ultime opinion commune à tous ; elle est elle-même naturellement principe et *dignité* de toutes les *dignités* (603). (Ceci revient à dire que la loi de la connaissance humaine est l'unité du concept et du jugement pris aussi bien quant à leur objet que quant au sujet. La multiplicité pure ou contradictoire des objets et la multiplicité contraire des concepts dans le sujet répugnent à la nature de la connaissance). (Mais toute autre multiplicité lui est compatible par exemple : entre deux concepts en relation tels que puissance et acte, matière et forme, etc... de sorte qu'il est possible de penser le mouvement qui est « l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance », et non pas la contradiction de l'être et du néant. Tout jugement, toute composition de notions se font sous le signe de l'identité du sujet et du prédicat).

La deuxième condition convient aussi au Principe de non-contradiction. Car toutes les démonstrations se réduisent à ce principe ; il n'est donc pas reçu par « supposition » c'est-à-dire comme hypothèse ou comme proposition subalternée à une autre (604).

Enfin ce principe répond à la troisième condition car il est naturel et non acquis. Il faut savoir qu'il existe deux opérations de l'intelligence. L'une qui connaît « ce que — quelque chose est » (quod quid est), appelée intelligence des indivisibles ; l'autre qui compose et divise. En chacune il y a un premier. Dans la première opération : le premier qui tombe dans la conception de l'intelligence est ce qu'on appelle « être » (ens). Rien dans cette opéraion ne peut être conçu par l'esprit, si n'est pensé «l'être». Dans la deuxième opération, le principe : « il est impossible d'être et de ne pas être simultanément » dépend de l'intelligence de l'être. Par conséquent ce principe est « naturellement » premier en deuxième opération qui compose et divise. Et nul ne peut en cette deuxième opération connaître un objet, si ce principe n'est pensé (605). Ainsi le Principe de non contradiction ne « suppose » rien et est « supposé » en tout jugement même « connu par soi », car il compose en lui « l'être » qui est supposé en tout concept. (On verra que ces affirmations posent de difficiles problèmes de critériologie).

Ayant défini le premier principe d'une manière surtout logique et psychologique S. Thomas aborde le problème critique et sa méthode propre. Héraclite disait : qu'il est contingent que le même soit et ne soit pas simultanément, et qu'il le pensait. D'autres voulaient le démontrer. Notons l'expression (606) : « nos nunc accipimus *supponendo* praedictum principium esse verum » i. e. « nous, nous le recevons maintenant en faisant l'hypothèse que ce Principe de non-contradiction est vrai ». Comme s'il disait : pour le moment nous faisons l'hypothèse qu'il répond à la réalité, sous-entendu : nous allons tenter d'en faire une étude critique fondant la valeur de cette hypothèse.

Peut-on établir la Vérité, la valeur objective du premier principe par démonstration ? Non. Il ne peut être démontré absolument. Certains veulent le démontrer, c'est là manque d'instruction (logique) : de ne pas savoir de quoi il faut chercher ou ne pas chercher une démonstration. Car tout ne peut pas être démontré. Si tout était démontré, puisque le même n'est pas démontré par le même, mais par un autre, il faudrait un cercle dans les démonstrations. Ce qui est impossible, car le même serait à la fois plus connu et moins connu. Ou encore il faudrait procéder à l'infini et il n'y aurait plus de démonstration, car toute conclusion démonstrative est rendue certaine par sa réduction au premier principe de la démonstration : ce qui ne serait pas si la démonstration procédait vers le « haut » à l'infini. Tout n'est pas démontrable. Et si

certains principes sont indémontrables, le Principe de non-contradiction est bien de ceux-là (607).

En ce cas, il n'y a pas de critique possible, puisque la méthode logique elle-même s'oppose à la démonstration des principes ! C'est une erreur, car il existe une autre méthode de preuve dite argumentation (el enchice). L' « elenchus » est le syllogisme pour contredire, i. e. la réduction à l'impossible qui détruit une position fausse. Selon cette méthode on peut montrer qu'il est impossible que le même soit et ne soit pas. A condition que celui qui nie (ou critique) ce principe, en vertu d'un doute quelconque, *dise quelque chose*, c'est-à-dire accepte de signifier quelque chose par un nom. S'il ne dit rien, il est ridicule de chercher une raison pour convaincre celui qui, en parlant ne se sert d'aucune raison. Celui-là est semblable à une plante, car même les animaux signifient quelque chose par des signes (608). Autrement dit la méthode critique seule valable consiste à discuter du sens des mots, à se retrancher dans le domaine de la première opération de l'intelligence dont il a parlé plus haut, et qui seule peut expliquer par une étude des termes simples (dits indivisibles) les compositions du jugement. Il faut voir cette méthode dans l'ensemble de la conception « noétique » de S. Thomas, selon laquelle l'intelligence est infaillible à l'égard de son objet propre : l'essence (ou quod quid est) exprimée dans la définition et saisie en première opération (Q. D. de Verit., I, 12). Retourner à cette source première, telle est la vraie méthode critique. D'autant plus que les notions premières telles que « être » sont tellement simples qu'elles ne permettent pas l'erreur qui peut arriver lorsqu'on compose mal un genre avec sa différence spécifique, puisque l'être n'est pas un genre et n'a pas de différence spécifique.

Cette méthode diffère de la démonstration. Démontrer absolument le Principe de non-contradiction est une pétition de principe, car on ne peut rien accepter pour sa démonstration qui ne dépende de sa vérité. Mais lorsque le processus du « moins connu » à ce principe « plus connu » devient cause de critique du Principe de non-contradiction, il est possible d'argumenter, non de démontrer, par réduction à l'impossible. A condition que ce qui est « moins connu » soit simplement concédé par l'adversaire, de cette concession on pourra procéder jusqu'au principe en lui-même (610) (1). (Un doute, par exemple, même s'il détruit apparemment le Principe de non-contradiction, s'il est concédé par le critique, permettra de retourner au Principe de non-contradiction parce qu'en réalité il le contenait déjà).

Vient ensuite (leçon 7, nº 611) la division des positions critiques, consistant en discussions contre les négateurs du Principe de non-contradiction : d'abord ceux qui disent : les contradictions sont vraies simultanément puis ceux qui disent : elles sont fausses simultanément. La discussion critique est :

Soit générale. — incluant toutes les raisons (deuxième partie).

Soit spéciale. — relative à chaque opinion (troisième partie).

B. — **La deuxième partie ou critique générale** (leçon 7, 8 et 9) (nºs 611 à 662) approfondit la méthode critique de la signification des mots puis développe sept raisons critiques. Pour de telles opinions, il ne faut pas recevoir pour principe une hypothèse du genre : « ceci est » ou « ceci n'est pas », ni aucune proposition par laquelle quelque chose est affirmé ou nié d'une chose, ce serait une pétition de principe de prendre pour point de départ un jugement de réalité (611).

Il faut partir du principe : « le nom signifie-t-il quelque chose ? » Il signifie un objet aussi bien pour celui qui le prononce, en tant qu'il se connaît lui-même que pour l'autre qui l'écoute. Si ceci n'est pas concédé, il n'y a plus de discussion possible,

---

(1) « On ne peut le démontrer absolument mais « ad hominem » (envers un homme), car il n'y a pas de principe plus connu, mais il arrive de le montrer « à l'homme » qui concède quelque chose d'autre, bien que moins connu, et qui nie ce principe » (Méta XI, 5, 2213) « on doit prendre quelque chose de tel qu'elle soit identique à ce principe mais qui ne « paraisse » pas identique... » (2214).

il est superflu de discuter... Mais lorsque l'adversaire l'aura accordé, on pourra immédiatement lui opposer une démonstration. En effet on trouve aussitôt quelque chose de défini et de déterminé, signifié par un nom et distinct de son contradictoire. Nous n'aurons pas là une démonstration absolue du premier principe mais seulement une raison s'opposant aux négateurs (critiques). Car celui qui détruit la raison et sa parole, en affirmant que le nom ne signifie rien, doit soutenir ce nom même qu'il nie; il n'a le droit de l'exprimer qu'en signifiant quelque chose (611) (1). L'hypothèse : « le nom signifie quelque chose » étant admise, il sera d'abord manifeste que cette proposition est vraie, et que sa contradictoire, qu'elle nie, est fausse. Ainsi on aura au moins prouvé que toute affirmation n'est pas vraie avec sa négation.

Première raison. — Autre point de départ : « le nom signifie-t-il une seule ou plusieurs choses » ? Pour prouver que le nom signifie une seule « raison », il suppose qu'il a de multiples sens : finis et infinis. S'il a des sens multiples mais finis il suffit de trouver le nom qui convient à chacun de ces sens. S'il a des sens à l'infini, il n'y a ni raison ni discussion possible. Car les noms signifient des connaissances, et si rien n'est connu, les mots n'ont pas de sens. Il faut que celui qui connaît « distingue » (son objet) des autres (distinguat ab aliis) (615).

On peut objecter que tous les noms sont synonymes et que toutes les réalités sont une seule chose. Si le blanc est dit de l'homme et « un » avec lui, s'il est dit de la pierre, il suivra que « l'homme est pierre ». Il répond que « blanc » et « homme » sont identiques par le sujet mais non par la « raison ». De même « être » et « ne pas être » ne sont pas identiques en raison, ni « être homme » et « ne pas être homme »...

Il est donc nécessaire que chaque nom ait un sens :

Ex. : que Homme soit animal bipède.

Mais ce qui est nécessaire d'être, n'est pas « contingent » de ne pas être donc il n'arrive pas que : « affirmation et négation soient vraies toutes deux ». Il ajoute une subtilité concernant l'adversaire qui ne répond pas aux questions posées mais ajoute « mille autres choses », et rend la discussion impossible (623).

Deuxième raison. — Si l'affirmation et la négation se vérifient du même sujet, il suit que rien n'est attribué essentiellement et qu'il n'y a que des attributions accidentelles à l'infini. Il suit aussi qu'il n'y a pas de substance et que tout est accident. Il montre que seul l'attribut essentiel est un et que les prédicats accidentels sont infinis. Or admettre l'infinité dans la connaissance (sans unité) revient à la nier, ce qui est impossible. Il distingue deux modes d'attribution accidentelle et montre que l'attribution accidentelle implique un sujet (et donc une attribution essentielle) car même l'attribution d'un accident à un autre accident se fait selon un certain ordre de cause à effet, ordre dont l'origine est toujours le sujet. (En un mot, cette deuxième raison consiste à montrer les absurdités où l'on est conduit jusqu'à nier la distinction de la substance et des accidents) (624 à 635).

Troisième raison : du point de vue de l' « un » et du « divers ».

Si la contradiction se vérifie du même simultanément, il suit que « toutes choses sont un ». Ce qui est faux. La même absurdité découle de l'opinion de Protagoras :

« tout ce qui apparaît à quelqu'un est vrai »

et de celle d'Anaxagore :

« tout est dans tout ».

Ce dernier n'ayant pas vu la distinction de l'être en acte et en puissance, on en arrive à prouver logiquement que :

« l'homme est une trirème » et toute autre chose...

Car cette conclusion est moins contradictoire que d'affirmer :

« l'homme est non-homme ».

---

(1) Voir aussi : Méta XI, 5, 2215 : première raison.

De plus on pourra démontrer la proposition contradictoire à celle supposée : que affirmation et négation sont vraies toutes deux, on arrivera à dire qu'elles sont fausses toutes deux, etc... (636 à 641).

Quatrième raison : du point de vue de la certitude de la connaissance, on y développe avec beaucoup de subtilité une série de dilemmes. Si l'affirmation et la négation sont vérifiées ensemble :

1) en certaines choses et non en d'autres : il y aura en certains sujets une concession au Principe de non-contradiction (642).

2) en toutes choses : (643).

a) avec priorité de la négation sur l'affirmation : c'est impossible car toute négative dépend d'une affirmative dans la vérité (644) ;

b) avec égalité (conversion) des deux :

a') soit en une proposition copulative : on a deux inconvénients : « rien n'est vrai », on ne peut rien dire, ni penser ; et « tout est un », l'homme est trirème, etc...

b') soit en deux propositions séparées : on a quatre inconvénients : « tout est un », tous disent vrai et mentent, il n'y a plus de recherche ni de discussion, on refuse la définition du « faux » (651).

Cinquième raison : tirée de la notion de vérité.

Si l'affirmation et la négation sont posées vraies ensemble, celui qui affirme ou nie ment. Puisque le vrai est conformité de l'opinion à la réalité, il suit que ce qu'il dit sera quelque chose de déterminé dans la réalité et ne souffrant pas la contradiction. Si ceux qui affirment la contradiction et ceux qui affirment seulement un des opposés mentent et disent vrai, on ne peut discuter, ni parler. Nous ne différons en rien des plantes car les animaux ont des « conceptions déterminées » (652-653) (1).

Sixième raison : tirée du choix (ou de l'action).

Aucun homme n'agit comme s'il croyait que l'affirmation et la négation se vérifient simultanément, comme s'il était identique d'aller et de ne pas aller à la maison. Il ne pense pas qu'il soit indifféremment bon et non-bon de tomber dans un puits. S'il estimait que c'est bon et non-bon, il ne l'éviterait pas plus qu'il ne le choisirait. La différence de valeur exige une différence de réalité ; les différences d'actes volontaires supposent des différences de connaissance et de jugement quant à l'être et au non-être (654-657), (voir aussi Livre XI, leçon 6, quatrième raison).

Septième raison : tirée des divers degrés d'erreur.

Dans la nature des êtres il est nécessaire que quelque chose soit plus et moins vrai. Il est moins faux de dire : « 4 est 5 » que « 4 est 1000 », or ce qui est moins faux est plus vrai ou plus proche du vrai. Mais quelque chose ne serait pas plus proche du vrai, si n'était quelque chose de vrai simplement. On doit donc poser que quelque chose est absolument vrai et non que tout est vrai et faux. De toutes façons, il y a des différences de degrés de vérité et de certitude dans l'affirmation et la négation.

De même refuser le Principe de non-contradiction empêcherait la définition et la division. Car la première raison de distinction est connue dans l'affirmation et la négation. D'où celui qui dit : « l'affirmation et la négation sont une », exclut toute distinction.

Cette partie se termine par la réduction de l'opinion de Protagoras : « tout ce qui semble (paraît) à chacun est vrai » à la position étudiée jusqu'ici : « L'affirmation et la négation sont vraies simultanément ».

C. — **La troisième et dernière partie** de ce traité des premiers principes concerne la *critique spéciale* (cf. 663). On peut y distinguer cinq étapes :

---

(1) De même in Méta XI, 5, 2215 à 20 : il y a des degrés de « vrai » dans les négatives.

1. — Exposé de théories ou de doutes critiques d'origine cosmologique et psychologique, nos 663 à 684 (leçon 10, 11, 12).

2. — Solutions (en six raisons) aux doutes cosmologiques (ou critique cosmologique), nos 685 à 691 (leçon 13).

3. — Solutions (en sept raisons) aux doutes psychologiques (ou critique psychologique) (critériologie), nos 692 à 707 (leçon 14).

4. — Solutions au doute absolu dit « obstiné » (ex pertinacia) (ou critique on tologique), nos 708 à 719 (leçon 15).

5. — Étude des autres formes du Principe de non-contradiction et des autres principes conséquents, nos 720 à 748 (leçon 16 et 17).

1. — *Exposé des doutes critiques* (663-684).

Envers chaque forme de doute il faut procéder selon diverses méthodes. Les deux principales critiques (doutes) ont pour origine : soit le mouvement, soit la sensation, (nous dirions maintenant : le matérialisme et le sensualisme).

Il faut procéder diversement selon les diverses théories qui, selon des voies différentes, aboutissent à la même erreur. Il y a deux voies qui conduisent à cette position : l'une provient d'un « doute ». Lorsque certains philosophes acceptent des raisons « sophistiques », d'où semblent découler les dites positions (la contradiction), et qu'ils ne savent pas les résoudre, ils admettent la conclusion. Leur ignorance est facilement curable.

Il ne faut pas s'opposer aux « raisons » qu'ils posent, mais à l'esprit (i. e. à leur psychologie) afin de résoudre les doutes d'ordre mental ou psychologique (critériologique) qui les conduisent à ces opinions (663).

D'autres doutent sans raison, par une sorte d'impudence, voulant soutenir ces raisons impossibles pour elles-mêmes, dont ils ne peuvent démontrer le contraire. Pour eux, le remède (la méthode) à employer est l'argumentation sur le « sens des mots » (comme on l'a vu) (c'est-à-dire il faut utiliser la méthode de critique générale) (664). (Voir à ce sujet : Méta XI, 6, 2241-42).

Le mouvement des réalités sensibles est une première cause de douter du Principe de non-contradiction. Il semble que les contraires viennent d' « un seul ». Mais tout ce qui devient, devient d'un préexistant. Car ce qui n'est pas ne peut devenir ; « de rien, rien ne vient ». Il faut donc que la réalité ait en soi simultanément la contradiction (665). Pour cette raison Anaxagore affirme que « tout est mêlé en tout » car « tout vient de tout » (666). Solution. L'être est dit de deux manières : être en acte et être en puissance. Lorsqu'on dit que l'être ne vient pas du non-être, on dit à la fois le vrai et le faux. Car l'être vient du non-être en acte ou être en puissance. D'où, d'une certaine façon, le même peut simultanément être et non-être, et d'une autre, ne le peut. Il arrive que le même soit en puissance les contraires (667) (1).

Deuxième source de doute

Les sensations et les opinions diverses. Ce doute conduit à poser que : « tout ce qui apparaît est vrai ». Car envers les mêmes objets sensibles on trouve des opinions contraires. Entre hommes les goûts diffèrent, ce qui est doux à l'un est amer pour l'autre ; entre les animaux (dont est l'homme !) : ce qui paraît sapide à l'âne est jugé mauvais par l'homme ; dans le même individu : ce qui est doux maintenant est parfois amer ensuite. Ce doute prend deux formes.

Entre la diversité des opinions il n'y a pas de raison qui manifeste celle qui est vraie et celle qui est fausse. Elles sont également vraies ou également fausses. Aussi selon Démocrite : ou bien rien n'est déterminément vrai dans les choses; ou bien si quelque chose est vrai, elle ne nous est pas manifestée. Nous recevons la connaissance

(1) Dans le livre XI il réduit les deux tendances critiques à Héraclite pour l'aspect « cosmologique » et à Protagoras pour l'aspect psychologique (nos 2224 et 2226). Il donne une solution « physique » aux nos 2227 et 28.

des réalités par les sens, or le jugement du sens n'est pas certain puisqu'il change, il n'y a donc pas de certitude de la vérité (670). On répondra qu'une règle (regula-critère) peut être prise pour discerner entre les opinions contraires celle qui est vraie. En disant que les hommes « sains » ont des jugements sensibles vrais, non les malades; que les sages ont des jugements (intellectuels) de la vérité et non les fous ou sots. Mais la certitude du jugement ne peut venir du grand ou du petit nombre des partisans, car il arrive que l'opinion du plus grand nombre soit fausse. Santé et maladie, sagesse et sottise ne semblent différer que selon le nombre ou la rareté. Si tous les hommes sont fous, ils sont réputés sages, et les sages sont réputés fous (671). Il faut expliquer alors les causes de ce doute selon lequel « la vérité est dans les apparences ».

S. Thomas après Aristote l'explique par l'identification posée par les anciens entre les vertus intellectuelles (prudence, sagesse et science) et les sens (nous dirions : sensualisme). Toute connaissance sensible se fait par l'action d'une réalité sensible sur le sens ; il faut donc que ce qui apparaît au sens, soit nécessairement vrai. Si toute connaissance est sensible, il suit que tout ce qui apparaît à quelqu'un est vrai. Il répond à cet argument qu'il est faux d'identifier sens et intelligence, et de poser l'infaillibilité du jugement sensible. Car le sens se trompe envers les objets « sensibles » « communs » et « par accident », bien qu'il ne se trompe pas envers les (objets) « sensibles propres » (sauf indisposition de l'organe). Il n'est pas nécessaire que le jugement du sens soit vrai envers les « conditions » de la chose sensible, bien que le sens subisse son action. Car il n'est pas nécessaire que l'action de l'agent soit reçue dans le patient selon le mode de l'agent, mais au contraire selon le mode du patient et du sujet récepteur. Ce qui explique les erreurs des sens (673).

L'auteur rappelle les diverses conceptions sensualistes d'Empédocle, Parménide, Anaxagore et Homère qui réduisent l'intelligence et ses actes à la sensation (675 à 677) ou à la mémoire...

Toutes ces conceptions s'expliquent en dernière analyse par le matérialisme. Ces philosophes cherchaient à connaître la vérité sur les êtres ; il leur semblait que seuls existaient les êtres sensibles, aussi ont-ils jugé la « doctrine » de toute la vérité à partir de la nature des choses sensibles. Or ce qui caractérise le plus ces réalités sensibles c'est une nature indéfinie et indéterminée : la matière, qui « en soi » n'est pas déterminée à une seule (forme), mais est en puissance à de multiples formes. En elles la nature de l'être (esse rerum sensibilium) n'est pas déterminée mais diverse. Il n'est donc pas étonnant qu'elle donne aux sens une connaissance non déterminée et variable. Cependant par les formes on peut avoir une connaissance déterminée (681-682).

Les philosophes ont vu que toute cette nature sensible est en mouvement et que l'on ne peut rien dire de vrai sur ce qui change. Si la nature des choses sensibles change toujours et totalement, si rien n'est fixe en elle, on ne peut rien dire de vrai et de déterminé sur elle. La vérité de l'opinion dépend de ce qui apparaît au connaissant : « est vrai ce qui apparaît ». Cette théorie ou cette tendance s'appelle : Héracliser (Heraclizare) — « Tout change, rien n'est vrai ». — Cratyle va jusqu'au bout de cette démence (ce scepticisme). Il pensait qu'il ne fallait rien dire par un mot. Pour exprimer ce qu'il voulait, il mouvait seulement son doigt, car il croyait que la vérité de la chose qu'il voulait énoncer, passait avant que le discours soit terminé. Cratyle critiquait Héraclite qui disait que l'homme ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, il estimait qu'il ne pouvait même pas y entrer une fois, car avant qu'il soit entré une fois, l'eau du fleuve avait coulé... (683 et 684).

Ayant exposé deux formes de doute critique : l'une venant du mouvement, de tendance matérialiste, l'autre venant de la sensation, de tendance sensualiste ; on propose des solutions à ces doutes en deux parties distinctes que l'on peut qualifier de critique cosmologique (du matérialisme) et de critique psychologique (du sensualisme).

2. — *Solutions de critique* (cosmologique) (685-691)

S. Thomas énumère six raisons contre le matérialisme sceptique (ou agnostique) — raisons empruntées à la philosophie de la nature.

Première raison : celui qui estime « ne pas être ce qui n'est pas » a une opinion vraie. Mais ce qui change, lorsqu'il change n'est pas, ni ce vers quoi il change, ni ce d'où il a changé. Donc on peut dire quelque chose de vrai de ce qui change. Ceci est contre l'opinion de ceux qui disent que l'on ne peut rien dire de vrai sur ce qui change (685).

Deuxième raison : on peut dire de nombreuses vérités sur le mouvement, par exemple.

Tout ce qui change a déjà quelque chose du terme vers lequel (ad quem) il change.

En ce qui est mu, il y a quelque chose du terme d'où il vient (a quo).

Ce qui devient est déjà quelque chose.

Ce qui se corrompt est encore quelque chose.

Si quelque chose est engendrée, il faut qu'existe la matière d'où elle est tirée et l'agent qui la cause, etc...

L'agnosticisme n'est pas valable car tout mouvement exige l'existence (partielle) des termes et quelque chose d'immobile du côté de la matière et de l'agent (687).

(Cette deuxième raison est reprise au livre XI, leçon VI, deuxième raison).

Troisième raison : qui contredit les sceptiques quant à la cause d'où ils tirent leur doute sur les objets sensibles. Ils ont vu que le mouvement d'accroissement est continu, de sorte que la quantité se divise proportionnellement aux parties du temps. En un temps insensible, des réalités apparemment en repos, se meuvent d'un mouvement insensible. Il répond en concédant cette continuité du mouvement quantitatif mais en le distinguant du mouvement selon la qualité ou la forme. Or selon la qualité il n'y a pas toujours mouvement (mais possession stable de forme). On peut donc avoir des choses une connaissance déterminée, car les choses sont connues plus par leur espèce (forme) que par leur quantité (688), (voir Livre XI, leçon 6, troisième raison).

Quatrième raison : contre l'opinion : tous les sensibles sont toujours en mouvement. Beaucoup de « sensibles » sont immobiles, sauf quant au mouvement local. Seuls les sensibles de notre sphère terrestre sont en génération et en corruption. Notre lieu (locus) est comme rien envers l'univers (il est quantité négligeable). Il est sot de juger de toute la nature sensible par ces petites choses. On devrait plutôt juger de toute la nature sensible selon le mode des corps célestes (1) (689) (voir livre XI, leçon 6, première raison), (nº 2232).

Cinquième raison : selon le VIIIe Livre des Physiques, il existe une nature immobile, celle du premier moteur (être divin). Il n'est donc pas vrai que toutes choses soient toujours en mouvement, et que rien de vrai ne puisse être dit de quelque chose (690).

Sixième raison : poser que « tout se meut » répugne à leur première position que « les contradictions sont vérifiées du même simultanément ». Car alors tout ce qui est mobile est immobile. Si le même est et n'est pas, « tout est en tout » et « tout est un » et il n'y a rien vers quoi quelque chose puisse se mouvoir. Autrement dit le mouvement suppose la diversité et non l'identité des contradictions (691).

3. — *Solutions de critique* (psychologique) (692-707)

S. Thomas formule ensuite sept raisons contre le sensualisme (agnostique) ; raisons tirées de la psychologie humaine contre « la vérité des apparences ».

Première raison : le sens n'est pas proprement cause d'erreur, mais plutôt l'imagination qui n'est pas identique au sens. La diversité des jugements sensibles ne pro-

---

(1) Cette quatrième raison est tirée de l'astronomie médiévale, selon laquelle les corps célestes sont incorruptibles et immuables sauf « localement ». Leur substance est une « quinte essence » (5º essence) totalement différente des quatre éléments « corruptibles » (eau, terre, air, feu) qui composent les corps terrestres « inférieurs » et corruptibles.

vient pas du sens mais de l'imagination où parviennent les erreurs des sens (s. e. sur son objet accidentel). L'imagination n'est pas identique au sens (thèse psychologique : III. De Anima) mais un mouvement produit par le sens en acte. Aucun sens ne se trompe sur son objet propre. Son jugement est déterminé envers son « sensible propre ». Il faut donc qu'il y ait dans les choses une vérité déterminée. L'erreur advient parfois même envers les sensibles propres par l'imagination, lorsque son organe est lésé (les fous).

Deuxième raison : on doit s'étonner de ceux qui doutent si les grandeurs sont telles qu'elles paraissent de loin ou qu'elles paraissent de près. Il est presque évident que le sens juge les grandeurs proches telles qu'elles sont, et les éloignées moindres qu'elles ne sont. De même ils doutent si les couleurs sont telles qu'on les voit de loin ou de près. Il est clair que plus la puissance de l'agent s'étend en agissant au loin, plus son effet est déficient...

Aussi le jugement sensible des couleurs est plus vrai de près que de loin. On se demande encore si les objets sont sentis par les sains comme par les malades. Les hommes sains ont des organes des sens bien disposés, leur jugement est vrai. Les malades ont des organes indisposés, leur jugement n'est pas droit. Les poids sont-ils aussi lourds pour les débiles que pour les forts ? Les robustes jugent des poids selon ce qu'ils sont, non les débiles qui les lèvent avec difficulté...

Enfin la sensation est-elle un rêve ? La Vérité paraît-elle de la même manière dans le sommeil ou dans la veille ? Ceux qui dorment ont des « sens liés », leur jugement des « sensibles » ne peut être libre comme celui des éveillés. Doutent-ils dans leurs « actions » que tous ces jugements soient également vrais ? Il ne semble pas. Il est donc patent que nulle est la raison par laquelle ils posaient que :

« tout ce qui apparaît est vrai ».

Il y a des degrés de valeur ou de vérité entre les divers jugements sensibles (694 à 699) (1).

Troisième raison : Envers le futur l'opinion du médecin et de l'ignorant ne sont pas également fermes, vraies et dignes de foi. Car le médecin qui sait la cause de la santé, peut prévoir certains signes de santé future qu'ignore le non-médecin. Toutes les opinions ne sont pas également vraies.

Quatrième raison : Le jugement du sens envers un (objet) sensible d'un autre sens n'est pas aussi vrai et croyable qu'envers son (objet) propre : la vue juge mieux des couleurs que des saveurs, etc... De même ne sont pas d'une valeur égale le jugement du sens envers les sensibles propres et les sensibles communs (dits « proches des propres »). Les «sensibles communs» (grandeur, nombre, mouvement, repos, temps), déçoivent plus le sens que les « sensibles propres » (couleur, son, odeur, saveur, chaleur), et moins que les « sensibles par accident » (ex. : couleur pour l'ouïe). Il y a donc des degrés de vérité sensible : (propre, commune, accidentelle).

Cinquième raison : Dans le même temps, envers le même objet aucun sens ne dit qu'il est ceci et ne l'est pas. Si en divers temps le jugement du sens semble affirmer les opposés du même (objet), cependant jamais le doute ne provient d'un jugement envers la qualité sensible (propre), mais envers le sujet de cette qualité. La cause en est soit le changement du corps sensible, soit le changement de l'instrument (organe des sens), soit le changement du sujet de la qualité sensible (703).

Sixième raison : les raisons ou opinions critiques suppriment tous les prédicats substantiels et tous les prédicats nécessaires (les apparences sensibles sont accidents) — (la contingence est la possibilité des contraires) (704).

---

(1) « S'il y a une diversité de sensations et d'intellections relatives : au bien et au mal, au beau et au laid... il faut s'en tenir au jugement de ceux qui n'ont pas de corruption intellectuelle » (Méta XI, 6, 2229-31).

Septième raison : si tout apparent est vrai et si rien n'est vrai que comme apparent au sens, il suit que rien n'existe que comme sensible en acte (« esse est percipi » de Berkley !) Si quelque chose n'existe qu'en tant que sensible, il suit que rien n'existe si n'ont été les sens, c'est-à-dire si n'ont existé les animaux. Ce qui est impossible. Les « sensibles » en acte selon qu'ils sont dans les sens exigent les sujets de sensation. Mais que les (réalités) sensibles (extérieures) causes de sensation ne soient pas, c'est impossible. En effet, supprimé le conséquent, il reste l'antécédent : mais la réalité provoquant les « passions » dans le sens n'est pas le sens lui-même, car le sens n'est pas de *soi-même* mais *d'un autre* qui doit être antérieur au sens par nature, comme le moteur est antérieur au mu en nature. La vue ne se voit pas soi-même, mais son objet, la couleur.

On objecte que « sensible » et sens sont dits relatifs entre eux et simultanés en nature, on répond que le sensible en puissance n'est pas dit relativement au sens comme se rapportant à lui, mais parce que le sens se rapporte au sensible (relation non mutuelle) (705 à 707).

On peut rattacher à cette septième raison d'ordre psychologique un argument d'ailleurs différent exposé dans le livre XI (leçon 6-2240). « Si est vrai ce qui paraît, il est nécessaire de dire que nous, hommes, qui jugeons des autres choses, nous sommes ou en mouvement ou non.

a) Si nous sommes toujours en mouvement, il ne faut pas s'étonner que les choses ne *paraissent* pas toujours de la même manière, et ne pas l'imputer aux choses mais à nous-mêmes.

b) Si nous sommes toujours stables et permanents, il y a donc dans les choses un être permanent et donc une vérité déterminée dont nous pourrons juger avec précision. Car nous jugeons non seulement des autres choses mais aussi de la nature hymaine ».

4. — *Solutions de critique* (ontologique) (708-719)

Ayant exposé et résolu les doutes critiques provoqués par le matérialisme et le sensualisme on aborde le doute « ex pertinacia » ou doute « obstiné » et absolu. (Pour la différencier de la critique cosmologique et de la critique psychologique on peut l'appeler critique ontologique).

Si, au critique « obstiné » on dit qu'entre les opinions contraires il faut croire plutôt les sains que les malades, et les sages que les ignorants, et ceux qui veillent que ceux qui dorment, ils demandent à nouveau : comment peut-on discerner le sain de l'infirme avec certitude, et le veillant du dormeur et le sage du sot : et en un mot comment dans toutes les diversités d'opinions peut-on discerner lequel juge « vrai » entre tous, puisque quelqu'un paraît sage à certains qui semble sot pour d'autres ? etc... (708).

Ces doutes sont sottises du genre : dormons-nous ou veillons-nous ? Ils procèdent de la même racine. Car ces sophistes veulent qu'on puisse donner de tout des raisons démonstratives. Ils cherchaient eux-mêmes à recevoir un principe qui leur fut comme une règle pour discerner entre le sain et le malsain, le rêve et l'éveil. Et ils n'étaient pas « contents » de savoir cette règle (critère) d'une certaine manière, mais voulaient la recevoir par démonstration. Leur erreur est manifeste dans leurs actions mêmes. Car si les jugements de celui qui dort et de celui qui veille étaient également efficaces, les mêmes (effets) suivraient dans les actes humains des deux sortes de jugement. Leur maladie mentale est de chercher une raison démonstrative de ce dont il n'y a pas démonstration. Alors que la raison démonstrative prouve que tout ne peut être démontré car ce serait aller à l'infini (710).

On ne peut dire : « tout apparent est vrai » que si l'on pose : « tous les êtres sont relatifs » (ad aliquid). Car si existent certaines choses qui ont en soi « l'être absolu » non par relation au sens ou à l'opinion, il ne leur sera pas identique d'être et d'apparaître... Ainsi il faudra que le non-apparent soit vrai. Il est donc patent que quiconque dit : « tous les apparents sont vrais » fait que tous les êtres sont relatifs i. e. à l'opinion ou au sens... Il ne faut pas dire absolument que tout apparent est vrai;

mais ce qui apparaît, est vrai à qui il apparaît, et autant qu'il apparaît, et quand il apparaît et comme il apparaît ; car ceci nous était permis d'ajouter de ce que les réalités n'ont pas d'être absolu mais seulement relatif (712)... Être vrai à celui-ci et ne pas être vrai à celui-là, n'est pas contradictoire.

Première raison : si tout apparent est vrai, il est nécessaire que tout soit relatif à l'opinion et au sens. Il suit que rien n'existe ni ne se fait, si personne ne pense. Si c'est faux, puisque beaucoup de choses sont et se font dont il n'y a aucune opinion ou connaissance : par exemple ce qui est au fond de la mer ou au centre de la terre, il est manifeste que toutes choses ne sont pas relatives et que « non-tout » apparent est vrai (716).

Deuxième raison : un seul n'est relatif qu'à un seul ; et non à un quelconque, mais à un déterminé. Le double est dit envers la moitié, l'égal à l'égal, le pensant au pensé. Si donc tous les êtres en tant que tels sont relatifs au (sujet) pensant en tant qu'il est pensant, il suit que ce que je dis « pensant » n'est pas un, puisqu'à un seul ne se réfère qu'un seul, mais il est infini selon l'espèce puisque des infinis lui sont relatifs ; ce qui est impossible. On ne peut donc dire que toutes choses sont dites relativement au sujet pensant, ni par conséquent que tout apparent ou pensant soit vrai. (Autrement dit l'infinité des objets ne peut être relative identiquement à un seul sujet).

5. — *Étude des autres formes du Principe de non-contradiction* (720-748)

et de certains principes conséquents. Il faut discuter contre ceux qui posent un « médium » entre la contradiction et montrer que de chaque chose il est nécessaire ou d'affirmer ou de nier.

Première raison : tirée de la définition du vrai ou du faux. Rien n'est plus faux que de dire : n'est pas ce qui est ou est ce qui n'est pas. Rien n'est plus vrai que de dire : est ce qui est ou n'est pas ce qui n'est pas. Quiconque dit : quelque chose est, ou dit vrai ou dit faux. S'il dit vrai, il faut qu'il soit ainsi, car il est vrai qu'est ce qui est ; s'il dit faux, il faut qu'il ne soit pas, car le faux n'est rien autre que ne pas être ce qui est. De même, s'il dit ceci n'est pas, s'il dit faux, il faut que ce soit, s'il dit vrai il faut que ce ne soit pas. Par conséquence nécessaire ou l'affirmation ou la négation est vraie. Mais poser un medium entre la contradiction c'est refuser la nécessité de ce dilemme (ou proposition disjonctive) (721).

Deuxième raison : parce que le changement (mouvement) exige (formellement) des termes opposés contradictoirement même ceux qui sont dans un genre (722 à 724).

Troisième raison : l'intelligence dans toute sa conception, par laquelle elle sent ou pense, ou affirme ou nie quelque chose. Ceci apparaît de la définition du vrai et du faux (première raison).

Quatrième raison : s'il y a un medium dans la contradiction, il faut qu'il soit dans toutes les contradictions. Mais le vrai et le non-vrai sont contradictoires, et il suivrait qu'il y aurait quelque chose ni vraie ni non-vraie. De même, puisque l'être et le non-être sont contradictoires, il suit que quelque chose est hors de l'être et du non-être.

Cinquième raison : s'il y a un médium entre affirmation et négation tous les contraires ont un médium, ce qui n'est pas, exemple : pair et impair, juste et injuste (728).

Sixième raison : s'il y a un médium entre affirmation et négation rien n'empêche de poser un deuxième médium entre le premier et l'affirmation et ainsi à l'infini.

Septième raison : l'interrogation exige une réponse négative ou positive (730).

La discussion continue à propos de positions qui découlent des précédentes, d'abord contre ceux qui détruisent les principes de la logique ; ensuite contre ceux qui détruisent les principes de la physique. Le « philosophe premier » doit discuter contre les négateurs (critiques) des principes de chaque science, car tous les principes sont fondés sur ce principe, que l'affirmation et la négation ne sont pas vraies ensemble, et que rien n'est « médium » entre elles. Ils sont les plus propres à cette science, car ils suivent la « raison d'être » qui est sujet premier de cette philosophie. Le vrai et le faux appartiennent proprement au point de vue du logicien ; ils suivent l'être de raison, objet du logicien (le vrai et le faux sont dans l'esprit). Le mouvement et le

repos sont propres à l'étude du physicien (sens médiéval) puisque la nature est définie : principe du mouvement et du repos. De l'erreur envers « l'être » et le « non-être », découle l'erreur envers le « vrai » et le « faux » (qui sont définis par l'être et le non-être), et de même l'erreur envers le « devenir » et le « repos » (ce qui est mu n'est pas encore ; ce qui repose est) (736).

Étude du principe de la logique.

Le philosophe expose des opinions fausses telles que :

1. Rien n'est vrai, tout est faux.
2. Tout est vrai (Héraclite).
3. Tout est vrai et faux simultanément (737) (découle des deux premières).

Il pose ensuite les raisons critiques de ces opinions :

Première raison : il existe des contradictions, qui ne peuvent être simultanément vraies ni simultanément fausses, telles que vrai et non-vrai, être et non-être. S'il est nécessaire que de ces contradictions l'une soit vraie et l'autre fausse, tout n'est pas vrai et tout n'est pas faux (739).

Deuxième raison : pour éviter la pétition de principe, il faut demander que soit concédé : les noms signifient quelque chose, puis poser les définitions. A partir de ces définitions on doit discuter contre eux et ici prendre la définition du faux. Le vrai n'est rien autre que dire être ce qui est ou ne pas être ce qui n'est pas ; le faux, dire ne pas être ce qui est, ou être ce qui n'est pas. D'où le vrai est dire « est » ce qui est faux de « ne pas être » ; ou ne pas être ce qui est faux d'être. Le faux est dire être ce qui est vrai de ne pas être, etc... Ainsi de la définition du vrai et du faux, il suit que tout n'est pas faux, et que tout n'est pas vrai (740).

Troisième raison : en tout sujet il est nécessaire ou d'affirmer ou de nier, puisqu'il n'y a pas de « medium » dans la contradiction. Il est donc impossible que tout soit faux et que tout soit vrai (741) (notons que la preuve est incomplète).

Quatrième raison : celui qui dit « tout est vrai », admet que l'opinion contraire à la sienne est vraie ; mais le contraire de son opinion est que son opinion n'est pas vraie. Donc celui qui dit tout est vrai dit que son opinion n'est pas vraie et la détruit... (742) (et Méta XI, 6, 2243 à 46). Si on excepte cette unique opinion contraire i. e. « tout est vrai » sauf de dire cette opinion est fausse, on admet une infinité d'exceptions car on peut procéder à l'infini dans les qualifications modales :

il est vrai que Socrate est assis

il est vrai qu'il est vrai que Socrate est assis, etc...

(On pourrait dire aussi qu'une seule exception suffit à supprimer l'universalité d'une proposition).

Étude des principes de la nature

Les opinions critiques sont : (1) tout se meut, (2) tout est immobile. Ces opinions sont fausses. (1) Est fausse l'opinion : « tout est immobile ». Car si tout est en repos, rien n'est changé de la disposition où il est parfois; aussi tout ce qui est vrai, sera toujours vrai et tout ce qui est faux est toujours faux. Ce qui est un inconvénient : car la vérité et la fausseté de la proposition change. En effet l'homme qui pense ou parle, n'était pas avant, a été ensuite, et ne sera pas de nouveau (745)

(2) L'opinion : « tout se meut » est fausse.

Première raison : si tout se meut et rien ne se repose, rien ne sera vrai dans les choses : car ce qui est vrai, est déjà ; ce qui se meut n'est pas encore : il faut donc que tout soit faux. Ce qui est impossible (746).

Deuxième raison : tout ce qui est changé est nécessairement être ; car tout ce qui change est changé de quelque chose à quelque chose : et tout ce qui change en quelque chose inhère à ce qui est changé. D'où on ne doit pas dire que tout ce

qui existe dans la réalité « permutée » a changé, mais que quelque chose demeure immobile (747).

Troisième raison : on peut croire que toutes choses sont parfois mues et parfois immobiles. C'est faux. Car il existe des mobiles toujours mus : les corps célestes, et un moteur premier, toujours immobile (748).

De cet exposé, qui sera peut-être jugé un peu trop littéral et fastidieux, il apparaît que l'étude critique des axiomes comporte au moins *cinq* points de vue avec leurs méthodes propres. Ces divers points de vue expriment les divers aspects sous lesquels on peut considérer le sujet ou l'objet de l'axiome.

1. — Le point de vue logique : consiste en une définition pour ainsi dire « in abstracto » des conditions de l'axiome en général indépendamment de son mode d'existence dans le sujet connaissant et de son objectivité réelle. En ce domaine la démonstration est possible, car la logique est une science (particulière) relativement à la métaphysique. (736) Ce qui veut dire que la critique logique en voulant définir l'axiome et en voulant démontrer cette définition se sert nécessairement du Principe de non-contradiction. Tout le paradoxe de la critique est de démontrer le même par le même considéré, sous une apparence ou un point de vue différents. C'est ce qui fait sa difficulté et sa subtilité apparemment « alambiquée » et stérile. « Le critique qui « démontre » que le premier principe est « indémontrable » ressemble à un « serpent qui mord sa queue », disait un jour un professeur de philosophie. On peut qualifier ce point de vue logique : d'épistémologie de l'axiome.

2. — Le point de vue psychologique : condensé dans la troisième condition (599 et 604-605) et qui soulève des doutes (669 à 680) et provoque des solutions (692 à 707) consiste en l'étude de son existence effective dans le sujet connaissant doué de sens et d'intelligence. Ici encore le doute est relatif, ne mettant pas directement et formellement en cause l'existence réelle, mais s'expliquant par des conceptions psychologiques erronées. La critique n'est alors qu'un chapitre spécial de la psychologie, utilisant ses thèses essentielles (Il cite même le « De Anima »). Elle procède démonstrativement, par conséquent elle admet la valeur du premier principe. Cette deuxième forme de critique est la critériologie. Notons que ces deux points de vue sont pour S. Thomas assumés par le point de vue métaphysique, car la logique et la psychologie servent ici une étude des principes de l'être en tant qu'être.

3. — Le point de vue pratique ou de l'action a une place réduite. Il ne faut pas oublier que le premier principe est dit

« principe des arts et des sciences » (599). L'art et la morale sont des voies aussi bien de doutes que de solutions critiques. L'action est en effet un moyen de vérifier la valeur de nos principes et de nos idées. Il n'est pas indifférent de boire ou de ne pas boire, etc... (654 à 658), il n'est pas indifférent d'être savant ou ignorant (700) quant à la guérison. Si les Métaphysiques accordent à cette « critique pratique » une place réduite, l'ensemble de l'œuvre de S. Thomas l'étudie largement à propos de questions morales : les principes de la conscience morale (syndérèse), les principes du droit naturel. (Ia IIae).

4. — Le point de vue cosmologique est celui du mouvement. Le mouvement est cause de doute (665). La solution dépend de la philosophie de la nature ; par conséquent la critique cosmologique ne concerne qu'un doute relatif n'ébranlant pas l'objectivité de l'être mais au contraire supposant la valeur du Principe de non-contradiction sans lequel il n'y a pas de démonstration sur le mouvement. On pourrait rattacher ici une critique mathématique, mais elle ne comporte aucun développement dans le commentaire des Métaphysiques.

5. — Enfin le point de vue ontologique correspond à un doute absolu ou « obstiné » c'est-à-dire qui ne s'explique pas par une démonstration provenant d'une science particulière comme les quatre aspects précédents, mais qui soutient des raisons impossibles mettant même en question l'existence des choses ou leur multiplicité réelle. Ici la méthode à suivre est celle décrite dans la « critique générale », consistant à discuter du sens des mots et à acculer le critique à concéder qu' « un nom signifie une seule chose », à revenir aux sources du jugement dans la saisie simple et infaillible des essences (611 à 659), (708 à 711) et (712 à 717). Ici les démonstrations ne sont que des réductions à l'impossible. La critique ontologique est le terme des autres critiques. Car elle ne tire pas ses doutes et ses solutions d'autres sciences (logique, psychologique, morale, cosmologique) mais de la saisie pure des principes premiers d'où elle ne sort que pour se jeter dans l'impossibilité et l'absurdité. S. Thomas l'appelle maladie de l'esprit, et la considère comme difficilement curable. On ne peut donner des raisons à celui qui doute sans raison.

Dans ce travail nous excluons la critique pratique et la critique cosmologique pour n'étudier que les trois autres formes : à savoir : logique, psychologique et ontologique, ou épistémologie, critériologie et axiomatique.

L'exclusion de la critique pratique s'explique parce qu'elle exigerait de trop grands développements, relativement à la

base exiguë que nous donne le Commentaire (1). Il faut bien se donner des limites et il nous semble que le sujet reste encore beaucoup trop vaste tant est immense la mer du doute. Il n'y a pas science plus infinie que la science des premiers principes, car elle se situe d'emblée à la croisée de tous les chemins, où tout converge, où toute connaissance se ramifie, commence et finit.

La confrontation du Commentaire des Métaphysiques avec l'ensemble de l'œuvre plus personnelle de S. Thomas pose des problèmes d'interprétation. Dans ce but on posera et développera trois hypothèses d'interprétation principales relatives aux trois critiques étudiées ;

a. — Au point de vue logique ou de l'épistémologie de l'axiome l'hypothèse formule une définition : « les axiomes sont des jugements transcendantaux ».

b. — Au point de vue psychologique ou de la critériologie : « Les axiomes ont pour fondement subjectif la connaissance de l'âme par elle-même ».

Selon le principe « anima est quodammodo omnia ».

c. — Au point de vue ontologique ou de l'axiomatique : « les axiomes ont pour fondement objectif la division réelle de l'être par l'acte et la puissance » selon le principe « ens est id quod primo cadit in intellectu ». Cette division réelle de l'être fonde une diversité de notions transcendantales (dites modes expressifs de l'être) et de premiers principes.

Tels sont les grands chapitres de cet essai. Si l'on cherche une qualification à cette orientation, telle qu'elle nous paraît « sortir » de l'œuvre de S. Thomas, nous admettrons l'expression de « réalisme synthétique » par opposition d'une part à l'idéalisme, et d'autre part aux formes extrêmes du réalisme, telles que le matérialisme ou le spiritualisme (2). Mais ces classifications ne signifient rien et il faudrait beaucoup d'adjectifs et de néologismes pour définir le thomisme comme aussi bien toute philosophie qui mérite ce nom. Ne vaut-il mieux pas parler de la chose avant de la nommer ?

---

(1) L'exclusion de la critique proprement cosmologique, que l'on peut regretter à bien des titres, tient aux limites qu'il faut bien s'imposer en un tel travail. Ce point de vue à lui seul, enrichi de l'étude de la « physique », de « l'astronomie », de la « météorologie » médiévales pourrait constituer un traité important qui aurait l'inconvénient d'alourdir un texte déjà long (il ne présenterait d'ailleurs qu'un intérêt purement historique).

(2) L'intellectualisme et le sensualisme, le dogmatisme et l'agnosticisme, etc...

I. — EPISTÉMOLOGIE DE L'AXIOME.

II. — CRITÉRIOLOGIE DE L'AXIOME.

III. — AXIOMATIQUE.

EPISTÉMOLOGIE DE L'AXIOME
ou sa définition logique

Objet de cette critique. — Il semble plus pédagogique de suivre l'ordre de connaissance, de commencer par la logique ou plutôt par l'épistémologie de l'axiome, c'est-à-dire de se demander ce que doit être le premier principe en droit, en admettant à titre d'hypothèse, son existence, quitte à la vérifier par la suite (1). Le définir c'est le situer parmi toutes les notions logiques. Une telle définition reste abstraite ; on peut définir des choses qui n'existent pas : un mythe, un être fabuleux, un bouc-cerf. Alors, la définition consiste en une analyse de ce qui est contenu dans la notion, à délimiter de la façon la plus précise ce qui est pensé. Pour l'axiome, ne peut-on commencer par le considérer comme un « mythe » ? (Et n'est-ce pas déjà lui donner une certaine existence, d'ailleurs aussi pauvre qu'imaginative ?) S'il est vrai qu'avant de chercher ce qu'est une chose, il faut savoir si elle est, on a au moins le droit de lui supposer provisoirement l'existence. Il ne s'agit donc que d'une analyse abstraite, logique, répondant néanmoins à un certain type de vérité : la vérité logique. N'est-il pas vrai de définir le bouc-cerf comme étant l'union du bouc et du cerf ?

Ce procédé est aussi celui de Kant. Ce qui importe en effet au critique c'est de délimiter le cercle du doute. Kant constate et admet l'existence de divers types de jugements. Son premier effort est de les classer et de les définir. Il découvre deux grands types : le jugement analytique et le jugement synthétique. Pour lui le jugement analytique étant une pure analyse logique est indubitable mais inutile puisque n'ajoutant rien à la science, il est donc exclu de la critique à ce titre. Le jugement synthétique

(1) « Esse est praesuppositum ad hoc quod quaeritur quid est, quia est praesuppositum ad propter quid » Co. Méta VII, 17, 1666.

se divise en « a priori » et « a posteriori ». Le second s'explique par l'expérience sensible mais il est sujet à variation, contingent, particulier ; tandis que le jugement synthétique *a priori* présente les caractères de l'universalité, de la science. De là le point de départ de sa critique : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Il ne faut pas se méprendre sur le sens du mot « possible », il ne s'agit pas d'une possibilité réelle, mais d'une possibilité logique ou des conditions logiques qu'exige un tel jugement, c'est-à-dire en définitive de sa définition en *droit*. Mais toute la question est de savoir si sa division des jugements est bien exhaustive, puisque toute la recherche critique en découlera nécessairement.

Les conditions logiques, la définition de l'axiome que Kant considère comme transcendante (1) et *a priori* ne le sont qu'en apparence. Dans la conception de S. Thomas (cf. Co. Méta, livre IV, leçon XV (710) : « Il y a maladie de l'esprit à chercher la raison démonstrative des choses dont il n'existe pas de démonstration. Car du principe de la démonstration il ne peut y avoir démonstration. Ceci est facile à admettre car facile à obtenir même par démonstration. La raison démonstrative prouve que tout ne peut pas être démontré, car il faudrait reculer à l'infini ». Il y a là fondement à des procédés démonstratifs à l'égard des conditions logiques de l'axiome, lesquelles ne sont donc pas transcendantes et *a priori* mais relatives et dépendantes de notions plus élevées. Les axiomes commandent même leur définition logique : « unaquaeque scientiarum particularium *supponit* aliqualiter quod quid est, in quocumque genere consideretur (y compris le genre logique). Unde et in Primo Posteriorum dictum est, quod de subjecto oportet supponere, et « quia est », et « quid est » ... » (Co. de Méta, livre XI, n° 2249).

---

(1) Pour Kant la « transcendance » est une propriété de la raison pure et de ses concepts comme indépendants de l'expérience sensible. Pour S .Thomas est « transcendant » ce qui dépasse les genres pris aussi bien dans leur état logique, que dans leur fondement réel (voir analogie).

Ainsi les notions d'être, de bien sont dites transcendantales parce qu'elles sont attribuables analogiquement à tous les êtres (individus, espèces, genres) et parce que ces attributions ont une valeur objective. La transcendance est corrélative à l'immanence et à ses degrés, mais elle est réservée comme privilège aux notions les plus communes et à Dieu. Pour lui la « raison pure » et les êtres de raison (ens rationis) tels que : relation (de raison) et privation ne sont pas transcendants à proprement parler mais genres logiques recevant l'attribution de l'être et définis par opposition à l'être réel. Cependant l'être de raison (ens rationis) défini comme « être vrai » (ens verum) est très proche de la transcendance de l'être (cf. Co. Méta VI, n° 1230 à 1244). Les catégories de la raison pure de Kant ne seraient pas « transcendantales » pour S. Thomas.

Il y a au moins deux méthodes d'exposer une définition. L'une, en la posant totalement en tous ses termes que l'on développe ensuite successivement. L'autre en la recherchant à la manière d'un homme qui veut sortir d'un labyrinthe et essaye toutes les issues possibles. La première plus didactique, plus rapide est plus positive. La seconde plus lente, plus déroutante semble artificielle, *à priori*, bien qu'elle joigne aux avantages de la première (car elle mène au même résultat) d'être négative, éliminant les contraires consciemment après essai, auscultant ce dont elle se sépare, comme à regret. Cette « dialectique » a l'avantage de circonscrire ce qu'est une chose et ce qu'elle n'est pas. En ce sens, elle convient mieux à la « critique ». Si Platon utilise un des premiers la méthode dialectique, avec quel art, avec quel génie, tous les philosophes en fait y ont recours. Qu'est-ce au fond que définir sinon diviser, distinguer ? Définir, c'est tirer un objet du « magma », le mettre en relief, comme le peintre trace une ligne sur un fond blanc, comme le sculpteur taille une forme dans un bloc de marbre, c'est le montrer semblable aux autres et cependant différent.

« Premier Principe » (de princeps-premier) a de nombreux synonymes, tels que : « axiome » (de ἀξίωμα) (de ἀξιοῦν : tenir pour valable), employé surtout par Aristote avec une IDÉE DE VALEUR, « dignités » (de dignitates) chez S. Thomas avec un sens de hiérarchie, « maxime » (de maxima) qui a pris une résonance morale, « critère » (de criterium) chez les critiques, « vérités premières », « premières certitudes », « conceptions premières » (primae conceptiones), « Principes communs » (principia communia). Au point de vue logique, l'axiome est essentiellement la vérité première celle qui est « connue par soi » (per se nota) au sens le plus complet du terme, la majeure qui n'est que majeure, qui ne peut jamais être subalternée comme mineure, la proposition indémontrable, immédiate ou qui n'exige aucun « médium » de démonstration (1). Toutes ces expressions plus ou moins identiques sont à entendre d'un point de vue de logique matérielle et non pas seulement formelle : celui des Seconds Analytiques d'Aristote. Il y a en effet deux manières de considérer la vérité en logique : formellement ou selon les rapports des intentions logiques entre elles, exemple, rapport de genre à espèce, de sujet à prédicat ; et

(1) Il s'agit donc ici de la deuxième condition de l'axiome telle qu'elle est exposée dans Méta. IV, 6, nos 597-599. « Il doit être non conditionnel, non hypothétique, non subalterné (non subjiciatur) ce qui signifie être connu par soi ». Cette deuxième condition différencie l'axiome des propositions immédiates et « connues par soi », étudiés par les II. Analytiques. Mais elle est elle-même conditionnée (voir page 14.)

matériellement ou selon les rapports des intentions logiques avec les réalités elles-mêmes : avec les objets. Il ne s'agit donc pas seulement de logique formelle, mais de logique matérielle qui d'ailleurs suppose la première. Cette logique matérielle n'est pas cependant la métaphysique, elle étudie toujours les intentions secondes quoique dans leurs rapports aux objets, au lieu que la métaphysique étudiera ces objets eux-mêmes et leurs rapports objectifs.

Un des buts de l'épistémologie est d'établir la nécessité des premiers principes, non pas considérés en eux-mêmes ou dans leurs objets, mais du point de vue de la science et de la démonstration. La science est le syllogisme démonstratif qui réduit une proposition inconnue ou incertaine à une proposition connue et certaine. Si la science existe, on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des déductions vraies. La dialectique qui syllogize dans le probable c'est-à-dire dans le domaine de l'accident peut se permettre des séries infinies et vicieuses, (1), la science s'arrête à des principes vrais par eux-mêmes. Si je connais ceci par cela, et cela par un autre et ainsi à l'infini, je ne connais rien du tout. Si une marmite est suspendue à une crémaillère qui ne tient pas au crochet, la marmite se répand sur le feu. Les principes les plus communs ne peuvent convenir immédiatement à toutes les sciences, car elles ont chacune un objet limité génériquement et spécifiquement et leurs principes propres. Les « Seconds Analytiques » établissent que ces principes, propres à chaque science, premiers dans leurs domaines sont cependant réductibles à d'autres principes communs à tous les types de science, principes « sine qua non » sans lesquels il n'y a pas de démonstration possible. On trouve dans les Seconds Analytiques la division classique des principes du syllogisme à savoir : la *positio* opposée à la *dignitas*, la *positio* étant subdivisée en *definitio* (qui est l'explication quidditative) et en *suppositio* (hypothèse) (significans *esse vel non esse*). La *dignitas* qui seule nous intéresse ici, (qui est l'axiome), est le principe le plus commun, c'est-à-dire qui n'est pas seulement commun à une science limitée (telle la définition) mais à toutes les sciences, à toutes les définitions et à toutes les suppositions d'existence. Il convient donc de situer l'axiome dans l'ensemble des notions logiques. Que sont ces principes communs? Que doivent-ils être pour jouer ce rôle ? (tant du point de vue de la logique formelle que matérielle).

Au point de vue formel, on peut se demander au préalable si l'axiome est un concept simple (saisi en première opération

(1) Co. Méta VI, 2, 1172 et sq.

de l'intelligence dite simple appréhension) ou un concept composé (deuxième opération de l'intelligence qui compose et divise les concepts simples) soit impliquant sujet et prédicat (Co. Méta XII, 11, 2621 et 22). Puisque l'axiome est essentiellement une majeure, un fondement du régime humain discursif (dans la multiplicité conceptuelle) il doit contenir deux termes, le grand et le moyen terme ce dernier étant contenu dans la mineure et permettant l'union des prémisses dans la conclusion. Il faut donc que l'axiome soit la composition d'un sujet et d'un prédicat. Et c'est tout ce que l'on peut dire du jugement-proposition si l'on se place en logique formelle : pauvre définition ! Autrement dit la complexité de la science, de ses conclusions ne peut pas se réduire, au moins immédiatement, à des idées simples, mais à des propositions. Il existe un grand nombre de divisions de la proposition. Elle s'oppose elle-même en tant qu'énonciation à la prière, au souhait, à la demande, à l'ordre, à l'interrogation. Rigoureusement parlant elle n'est ni l'énonciation, ni le jugement qui est avant tout « assentiment » ou « dissentiment ». L'énonciation « copule » deux termes, « dit quelque chose de quelque chose ». Le jugement porte sur la conformité ou la non-conformité par rapport à l'être ou au non être (soit sur le vrai et le faux). La proposition est l'énonciation en tant que « posée devant » comme inférant une conclusion. On la divise du point de vue de sa copule en simple ou catégorique (prédicative) et composée ou hypothétique ; et comme hypothétique elle peut être soit copulative, soit disjonctive, soit conditionnelle. Toujours du point de vue de la copule, la qualité, elle peut être affirmative ou négative, modale ou non modale. Enfin du point de vue du sujet, ou de la quantité, elle sera ou universelle ou particulière, ou indéfinie, ou singulière. Il existe même des combinaisons plus complexes telle que la copule mixte impliquant affirmation ou négation. (Laissons de côté certaines propriétés des propositions qui peuvent les diviser secondairement, et qui ont fait le bonheur de la scolastique telles que la supposition, l'amplification, la restriction, l'aliénation, l'appellation, l'équipollence ou l'équivalence, la conversion, et le cas des propositions dites exponibles) (1).

En fait, on constate qu'un principe tel que le principe de non-contradiction est formulé aussi bien catégoriquement (L'être est) qu'hypothétiquement, soit copulativement : « on

(1) L'ouvrage le plus complet exposant la logique thomiste et scolastique est de Jean de S. Thomas : « Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi » dans son « *Cursus philosophicus thomisticus* » (tome I) édité par Reiser, chez Marietti (Turin, 1937).

ne pas être et ne pas être », soit disjonctivement « être ou ne pas être », soit conditionnellement : « si je suis, je suis » ; aussi bien affirmativement que négativement ; universellement que singulièrement ; avec mode ou sans mode. Mais il s'agit d'établir en droit quelle est la forme privilégiée, propre et caractéristique de l'axiome, forme supérieure qui n'exclut pas les inférieures, mais au contraire les assume. Ainsi une proposition universelle est *a fortiori* singulière, l'inverse n'est pas vrai ; une proposition vraie catégoriquement est *a fortiori* vraie hypothétiquement, etc...

Il est logiquement démontrable que l'axiome doit posséder les formes les plus élevées et ceci de manière propre. Si par exemple l'axiome était exclusivement hypothétique et conditionnel, il ne pourrait jamais engendrer que des conclusions hypothétiques et conditionnelles. Or, il existe des propositions catégoriques, formulées comme telles, qui cependant ne sont pas premières ni évidentes par elles-mêmes. Il faut donc admettre qu'elles dépendent d'axiomes catégoriques. Une proposition copulative, conditionnelle ou disjonctive est réductible à une proposition catégorique, par analyse ; mais une proposition catégorique est comme telle irréductible. On pourra dire que les formes inférieures conviennent à l'axiome mais secondairement, improprement, comme par voie de conséquence.

Du point de vue de la qualité de la copule, l'axiome sera affirmatif ou négatif. Mais s'il est négatif, on ne pourra obtenir de conclusions affirmatives puisqu'une conclusion affirmative suit deux prémisses affirmatives, ni même toutes les conclusions négatives puisqu'une des prémisses au moins doit être affirmative. Cet argument même constitue un des arguments critiques tel que S. Thomas l'expose dans le livre IV des Méta. (644, page 214) (1).

La supériorité logique de l'affirmation sur la négation conviendra donc mieux à l'axiome qui doit pouvoir engendrer toutes les conclusions. Du point de vue de son sujet (ou de sa quantité), il sera ou universel, ou particulier, ou singulier, ou indéfini. Ici encore, on ne peut conclure du particulier ou du

(1) « Et si hoc secundum sit verum, sequitur hoc inconveniens, quod aliquid firmiter vel certitudinaliter est non ens; et ita erit firma opinio, quae scilicet est de negativa ; et hoc ideo, quia negativa semper est vera, eo quod quandocumque est affirmativa vera, est etiam negativa vera. Non autem affirmativa semper erit vera, quia positum est, quod non de quocumque est vera negativa, sit vera affirmativa ; et ita negativa erit firmior et certior quam affirmativa : *quod videtur esse falsum : quia dato quod non esse sit certum et notum, tamen semper erit certior affirmatio quam negatio ei opposita, quia veritas negativae semper dependet ex veritate alicujus affirmativae. Unde nulla conclusio negativa infertur, nisi in premissis sit aliqua affirmativa. Conclusio vero affirmativa ex negativa non probatur* ».

singulier à l'universel, ni de l'indéfini au défini. L'inverse est possible. L'universel est majeur et convient donc à l'axiome. On pourrait faire les mêmes raisonnements pour les cas du nom (surtout visibles en latin en ses déclinaisons) tous réductibles au nominatif, le plus parfait ; pour les cas ou temps du verbe : ses passés et ses futurs réductibles au présent, et pour les expressions, dites syncatégorématiques, telles que pronoms, adjectifs, adverbes, prépositions, etc... qui remplacent ou modifient soit le nom soit le verbe lesquels sont donc les éléments essentiels et parfaits de l'axiome. Il ne s'agit évidemment pas d'exposer toute la logique formelle, mais seulement d'utiliser ses conclusions au bénéfice de l'axiome. Du point de vue des rapports et de l'union existant entre le sujet et le prédicat exprimés par les modes : il est nécessaire que, il est contingent que, etc..., l'axiome sera modal ou non-modal. Pour cela il faut remarquer que la forme la plus parfaite est celle qui précise et explicite, c'est-à-dire la forme modale. Une conclusion non modale est imprécise et contient implicitement une modale. On ne peut conclure d'une proposition imprécise à une proposition précise. S'il existe des conclusions modales, elles ont donc des prémisses modales. Il faut donc que l'axiome soit modal : il est plus parfait que ses conclusions. Si un axiome n'est pas toujours explicité en modale, il devra pouvoir l'être. Parmi les modes, il y aura à choisir entre des modes plus parfaits tels que la nécessité et des modes imparfaits : la possibilité, la contingence. On ne peut conclure à la nécessité à partir de la contingence ou de la possibilité ; l'inverse est possible. Si l'on veut qu'aucune conclusion ne lui échappe, il faut donc que l'axiome soit qualifié du mode : il est nécessaire que... La logique formelle attribuerait donc à l'axiome tout de qu'il y a de plus parfait en son domaine c'est-à-dire la définition suivante : proposition (ou jugement composant un sujet et un prédicat) catégorique, affirmative, universelle et nécessaire : perfection capable de rapporter à elle toutes les imperfections logiques ou grammaticales, inhérentes à la connaissance humaine, qu'elle soit scientifique ou commune, spéculative ou pratique...

En résumé : la « forme » de l'axiome semble en un sens indifférente, car on peut formuler, le Principe de Non-Contradiction : individuellement, hypothétiquement, copulativement, conditionnellement, disjonctivement, etc... mais ces formes ne sont pas parfaites et ne lui conviennent pas en propre. « Qui peut plus peut moins ».

Le point de vue de la logique matérielle ajoute au précédent une comparaison des intentions secondes ou logiques

avec les objets réels. A son tour, ce nouvel aspect engendre de nombreuses divisions de la proposition. Selon le rapport des termes (qui sont « matière » à propositions) on aura la proposition : en matière naturelle ou essentielle et nécessaire (exemple la proposition énonçant une définition) (ou une propriété) ; en matière contingente ou accidentelle ; en matière éloignée ou étrangère (ex. : l'homme est une pierre). Selon l'attribution, elle sera soit identique ou tautologique (ex. : l'homme est l'homme), soit formelle, non tautologique (l'homme est blanc) ; elle sera directe (l'homme est poète) ou indirecte (ce poète est homme). Selon les modes de prédicabilité des termes, elle sera essentielle ou accidentelle ; essentielle quidditativement (in quid) (selon le genre ou l'espèce) ou qualificativement (in quale) (différence) ; accidentelle propre ou commune. Selon les modes de prédicats, elle sera analogique ou univoque, métaphorique (extrinsèque) ou proportionnelle (intrinsèque) exemple : l'homme est un vivant. Selon les modes de connaissance des termes (point de vue qui relève de la psychologie plus que de la logique) la proposition sera intuitive ou abstractive, directe ou réflexe, (ultime ou non ultime). Selon le point de vue de la démonstration (et du « medium »), elle sera médiate (connue par un autre) ou immédiate (connue par soi) ; comme immédiate ou bien position de la définition (definitio) ou de l'existence (suppositio) ou bien principe suprême ou axiome. Sans oublier la distinction classique des propositions évidentes « en soi » et non « pour nous » et des propositions à la fois évidentes « en elles-mêmes » et « pour nous » (ex. : « Dieu est » et « ce qui est est »). Il s'agira toujours de situer l'axiome dans ce labyrinthe de divisions afin d'arriver à une définition essentielle, car l'axiome ne peut être défini que par opposition aux autres propositions et principes, comme imbibé en eux et cependant différent.

Ainsi ce nouveau point de vue ajoute au précédent une comparaison des intentions secondes ou logiques avec les objets réels. Développons cette comparaison. Le concept simple suivant l'objet qu'il représente se divisera en prédicables qui sont les propriétés des objets considérés dans leur état de concepts abstraits et universels, on pourrait dire dans leur état logique. Suivant chaque type d'objet, le concept simple sera : ou bien apte à telle ou telle composition, à telle ou telle attribution : selon le genre, selon la différence spécifique, selon l'espèce, selon la propriété, selon l'accident ; ou bien inapte à l'attribution (1) : ainsi l'individu qui est sujet. Dans la mesure où l'on

(1) Excepté avec lui-même.

peut parler de concept simple de l'individu. A la cause matérielle dans l'objet correspondra logiquement le genre ; à la cause formelle, la différence ; au composé des deux ou nature, l'espèce ; à l'effet ou à l'acte d'une cause efficiente correspondra la propriété ; à la rencontre forfuite de deux objets correspondra logiquement l'accident. Ainsi pour la composition qui est l'attribution d'un prédicat à un sujet ; on pourra la considérer dans ses rapports à l'objet, comparer les compositions logiques et les compositions réelles ou objectives ; comparaison déjà amorcée dans celle des prédicables. On distinguera des attributions « par soi » (per se) et des attributions « par accident » (per accidens). Les attributions « par soi » seules scientifiques représenteront les divers rapports de causalité (matérielle, formelle, efficiente, finale) dans l'objet ; les attributions « par accident », non scientifiques (Co. Méta VI, 2, 1172, 1173,) les rapports accidentels, les causalités accidentelles, telles que hasard, probabilité et toutes leurs combinaisons. S'il faut choisir entre ces deux types, il est bien évident que seule l'attribution « par soi » pourra convenir à l'axiome puisque la seconde n'est pas scientifique et peut être réduite à la première, pour autant qu'une causalité accidentelle est réductible à une causalité proprement dite (Co. Méta VI, 3). Ainsi la proposition :

« Socrate est musicien »

exprime dans l'objet des rencontres fugitives, elle intéressera la dialectique ou l'histoire et non pas la science, car elle est particulière, contingente et réductible à des propositions « par soi ». Si par impossible l'axiome était une attribution accidentelle et non essentielle, on ne pourrait lui réduire (au sens où la conclusion est réduite au principe) des attributions « par soi », car une proposition purement accidentelle (et donc n'incluant aucune attribution essentielle) contredirait le principe : « rien n'arrive à rien » : « rien » c'est-à-dire ce qui n'a ni essence ni cause ne peut arriver à « rien » ; cette proposition se détruirait elle-même (Co. Méta 2, 1179). Tandis qu'il peut m'arriver de gagner à la loterie nationale. Il faut donc que le premier principe soit une attribution « par soi », essentielle. Il ne peut être une proposition telle que :

« Ce mur est gris » ou « César a passé le Rubicon ».

Leibnitz qui considère cette dernière comme objectivement « par soi » pour un esprit capable de scruter l'essence totale de César, n'admettrait pas cette distinction ; pour lui ce qui nous apparaît comme une proposition accidentelle pourrait « en soi » convenir à l'axiome.

Il existe plusieurs modes d'attribution « par soi ». Le premier

selon les causes intrinsèques ou la quiddité (essence) qui correspond à ce que Kant appelle « jugement analytique », ex. : l'homme est un animal raisonnable ; le second selon la propriété (ou l'effet) que Kant appelle « jugement synthétique », ex. : le feu chauffe. Dans le jugement analytique, le prédicat est contenu dans le sujet (Co. Méta. IV, 4, 595), il exprime une ou toutes les parties du sujet. Nous comparons S. Thomas et Kant non pas pour identifier leurs divisions mais parce que la division Kantienne est mieux connue actuellement et permet de mieux saisir la division médiévale. Il y a une analogie dans leur manière de diviser le jugement et une divergence dans leur interprétation. Pour S. Thomas le jugement analytique serait celui qui exprime la définition, il est « connu par soi » ou par la simple saisie des termes et pour cela indémontrable. Son importance nulle pour Kant (du point de vue scientifique) est capitale pour S. Thomas; une de ses affirmations les plus constantes est que la science consiste à démontrer la propriété d'un sujet par la médiation de sa définition (tout l'effort du savant est de trouver le médium qui convient au sujet, à la conclusion à démontrer ; tout se réduit à la chasse aux essences, aux définitions) (1). Dans le jugement synthétique, au contraire (chose que Kant sans doute n'admettrait pas) le sujet est contenu dans le prédicat (Co. Méta. V, 19, 1054 à 1057), il est connoté dans le prédicat ex. : dans « l'Homme est libre » le sujet substantiel est inclus dans l'accident « libre » sinon l'attribution serait impossible, car on n'attribue que ce qui convient d'une certaine façon. L'accident même s'il est une propriété, suppose une substance, il ne peut exister séparément et en lui-même. Le jugement synthétique « a priori » correspond au jugement de propriété mais pour S. Thomas il est toujours démontrable et médiat, alors que pour Kant il a un caractère d'évidence immédiate, caractère qui pose justement le problème critique : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori* ? (Le jugement synthétique *a postériori* correspondrait au jugement purement accidentel).

L'axiome est-il du premier ou du deuxième mode « par soi » ?

L'axiome est-il analytique ou synthétique ? Le jugement synthétique qui attribue une propriété au sujet semble second puisqu'il suppose justement ce sujet, il est donc réductible au jugement analytique, de même que la propriété est réductible à l'essence et en découle ; réductibilité inadmissible pour Kant. Ce n'est pas « rien » qui chauffe, c'est du « feu » ; c'est parce que le feu est feu qu'il chauffe ; c'est parce que l'homme est raison-

(1) Par exemple : Co. Méta VI, 1, 1156.

nable qu'il est capable de rire. Les considérations, les attributions accidentelles même « propres » au sujet dépendent des attributions essentielles. Il n'y a pas de jugement accidentel possible sans au moins un « préjugé » (au sens philosophique du mot : « praecognita ») portant sur l'essence du sujet (sans parler du « préjugé » de son existence). En ce cas l'axiome serait-il analytique ? Serait-il la « definitio » ou « l'explication quidditative » que S. Thomas appelle principe propre de la science ? Supposons-le. Le jugement analytique se fait selon l'essence ou ses parties (genres, différence) ; l'axiome exprimerait « ce » qu'est une chose, son essence. Or il existe de nombreuses essences non seulement universelles mais individuelles, non seulement réalisées mais possibles, on peut dire, à l'infini. Il y a donc une infinité d'axiomes possibles, un pour chaque essence. Ce serait là détruire l'hypothèse même de l'axiome. S'il y a autant d'axiomes que de définitions, lesquelles sont irréductibles entre elles, si elles n'ont aucune communauté, on ne peut plus parler de « principes communs » à toutes les sciences, ni d'axiomes. En un sens toutes les définitions sont irréductibles puisqu'elles expriment des essences distinctes et sont saisies chacune immédiatement. Dire qu'elles sont réductibles revient à les considérer comme conclusions dépendant d'une proposition plus simple, alors que S. Thomas les classe parmi les propositions immédiates.

Certains savants, tels empiristes anglais souscriraient volontiers à cette idée, valable en un sens, se contentant d'observer chaque chose sans « idées préconçues » (est-ce possible) par la seule expérimentation, cherchant à découvrir la multitude des relations phénoménales existant entre ces multiples réalités, ayant pour objectif lointain et jamais atteint une hypothèse, une théorie capable d'unifier cette diversité. L'axiome serait non pas l'origine de nos connaissances, non pas ce qui fait connaître, mais au contraire : ce qu'on cherche, l'inconnu, le grand « X » qui se dérobe sans cesse (ex. : Taine). Ce renversement est bien manifesté dans « la méthode axiomatique » moderne. Le travail d'axiomatisation se fait en dernier « *a postériori* ». « Il n'y a maintenant plus aucune proposition évidente par elle-même. Il y a deux catégories de faits : ceux que nous acceptons sans démonstration et ceux que nous démontrons. Et nous n'acceptons les premiers que parce qu'il y a impossibilité à les démontrer, soit qu'ils définissent les êtres géométriques dont on parle, soit parce qu'ils représentent un *choix* parmi plusieurs possibilités logiques. Ce passage de la conception intuitive de l'axiome à la conception précédente forme l'essentiel de la méthode axiomatique ». (F. Gonseth,

Les fondements des Mathématiques, p. 12). Cette conception admissible en matière scientifique et mathématique et qui porte sur les postulats mathématiques et les hypothèses scientifiques, identifie axiomes et postulat. Toute la question est de savoir si au-dessus de principes hypothétiques que S. Thomas appelle « suppositiones » (significans esse et non esse) (soit donnant une valeur de réalité ou d'objectivité aux définitions) il n'est pas nécessaire d'admettre des principes inconditionnels. On sait qu'il divise, après Aristote, les principes de la démonstration en « positio » et « dignitas » et subdivise la « positio » en « definitio » et « suppositio ». (1) Dans sa conception, en dehors des définitions et des hypothèses d'existence qui sont propres à chaque science particulière il y a des principes « communissimes » dont l'influence s'étend à toutes les sciences et qu'étudie la métaphysique ou philosophie première.

Il est donc utile de comparer cette « supposition » que l'on appelle hypothèse avec cette « dignitas » ou axiome métaphysique, et de montrer comment en quelque sorte de l'hypothèse jaillit la nécessité d'axiomes premiers. L'axiome est-il l'hypothèse ? Si la science fait douter les philosophes, si elle fait douter des axiomes, elle peut aussi y ramener. Il ne suffit pas au savant de connaître « ce » qu'est une chose, mais si elle « est ». Un jugement analytique portant sur une essence quelconque (et *a fortiori* un jugement synthétique formulant une loi, unissant une propriété à un sujet) ne sera vrai que si cette essence (ou cette propriété) « est ». Ce savant devra donc « supposer » son existence, et cette hypothèse sera le point de départ et le point d'arrivée de toute sa recherche. Le développement d'une division ou d'une définition ne donnera jamais la preuve de sa réalité. Toute la science tourne autour du mot « hypothèse », il s'agit avant tout pour elle d'inventer une hypothèse (en un sens « idée préconçue ») et de la vérifier dans les faits. Cette hypothèse sera physique, biologique, psychologique, économique, sociologique, historique, en elle est contenue toute la vérité ou toute l'erreur d'une conclusion scientifique, c'est elle qui ajoute à la définition son rapport à la réalité, car la définition est nécessairement vraie puisque pouvant porter sur de purs produits conceptuels, elle n'est ni vraie ni fausse tant qu'elle n'a pas été jugée dans son rapport aux réalités. On comprend alors son importance non seulement scienti-

(1) Selon le tableau suivant : principes immédiats { « dignitas (axiome) » ; « positio » { « suppositio » (hypothèse) ; « definitio »

fique mais métaphysique comme signifiant une démarche originale et nouvelle de l'esprit dans son rapport au monde réel. En reprenant la méthode de Kant, on pourrait se demander : comment un jugement hypothétique est-il possible ?

Que signifie ce mot « hypothèse » sinon qu'on admet provisoirement « l'existence » dans la réalité d'une idée ou d'une théorie. La considération de l'essence, source des jugements analytiques ne semble donc pas ultime, elle inclut et suppose des notions, telles que l'existence, qui transcendent les essences et les genres. Ce qui revient à dire que l'être est une idée analogue (ou analogique). On dira qu'il n'appartient pas à la logique de discerner cette analogie, cette transcendance de l'être mais plutôt à la métaphysique qui étudie la division et la participation réelle de l'être. Il est vrai que la logique ne peut établir rigoureusement et « objectivement » ses notions. elle doit se contenter de leur existence et de leur rôle « logiques ». Si l'on se place exclusivement et purement au point de vue formel, l'attribution de l'être n'est pas différente des autres attributions ; il faudrait ajouter aussi qu'à ce point de vue il n'y a pas non plus à distinguer jugements analytiques et synthétiques, ni genre, espèce, propriété, accident, etc... Dans une logique absolument pure, c'est-à-dire coupée du réel, il ne peut y avoir un ordre entre les notions, elles sont équivalentes, bien plus elles ne peuvent exister. Si elle ne se réfère pas au moins « secondairement » aux objets, elle se détruit elle-même, elle est impossible. Si l'on veut bien considérer l'être comme « intention ou notion seconde » soit comme se référant indirectement aux objets (même si ces objets sont des « illusions transcendantales »), on s'aperçoit qu'il a des propriétés logiques différentes de celles des autres notions. C'est ce qui reste à étudier.

Dans la mesure où elle est possible, on verra comment en critériologie, une notion individuelle (ex. : Paul) est éminemment univoque car elle signifie « individuellement » une réalité unique. Seul Paul est Paul. Une notion spécifique, ex. : homme, est dite univoque, elle signifie « spécifiquement » l'unité de multiples réalités individuelles, Jacques, Jean... Cette univocité est moins absolue car tous les individus ne réalisent pas aussi parfaitement l'humanité ex. : un enfant... Et il faut concéder cela à l'évolution des espèces végétales, animales et même humaine. Une notion générique, ex. : animal ou substance est dite aussi univoque, elle est unique génériquement et multiple « spécifiquement » et « individuellement » ; on peut dire : Paul, Médor, l'homme, le tigre sont des animaux ou des substances. Ici l'univocité est moins absolue encore, car elle exprime une multiplicité non plus seulement

matérielle (d'individus) mais aussi une multiplicité formelle (d'espèces et de genres subordonnés). Une multiplicité formelle exige une certaine inégalité, voire une certaine analogie.Toutes les attributions univoques sont analytiques puisqu'elles se font à l'intérieur d'un même genre. Une notion générique en soi par son application (ou même spécifique et individuelle) peut être analogique (1), selon ce qu'on appelle l'analogie d'attribution avec l'exemple si souvent repris de la santé (du genre qualité) attribuée à l'homme, à son corps, à une partie de son corps, à un aliment, à un climat, à une température, à un médicament, etc... Elle est alors une (signification) génériquement et multiple non seulement spécifiquement mais encore génériquement, car elle peut être attribuée à d'autres genres. Ainsi si j'attribue une même quantité à diverses réalités : à homme, à un lieu, à un temps, etc..., l'unité est générique (quantité) et aussi multiple génériquement (les autres genres). Il semble que l'on puisse dire que certains jugements synthétiques sont attribués selon une analogie (d'attribution) qui se rapproche de la dénomination extrinsèque. La seule communauté logique existant entre une propriété et l'essence (ou peut être même entre un accident et une essence, entre deux accidents) est leur inhérence à un même sujet, ou leur relation à ce sujet. La seule unité (logique, s'entend) entre des idées de genre différent (substance, quantité, qualité, action, passion, etc...) est une communauté de sujet, d'où l'appellation : analogie d'attribution. L'être (est) est-il attribué selon ce type d'analogie? Il ne semble pas, car l'analogie d'attribution exige que la notion attribuée soit un genre, et que ce genre soit homogène, si l'on peut dire, aux autres. C'est ainsi que les « catégories » ne sont vraiment attribuables qu'à des réalités matérielles. On ne peut les attribuer à des êtres spirituels, ni à Dieu sauf équivoquement ou selon une analogie d'inégalité de proportion (cf. Cajetan). L'être n'est pas un genre, car toute différence spécifique, qui le déterminerait, serait déjà de l'être. Les genres sont des universels dont l'infinité est seulement matérielle, ils sont relatifs à une infinité d'individus, mais non à une infinité de formes ou d'espèces. Le nombre des genres lui-même est fini, comme aussi celui des espèces. Tandis que l'être, un universel, est infini non seulement matériellement mais formellement, (ce qui explique qu'il convienne parfaitement à Dieu) (Cf. Ia, 13, 11). L'être est logiquement attribuable à tous les genres, sans limitation. et même à des mondes indépendants des genres (matériels) :

(1) Voir *Cursus philos. Jean de S. Thomas.* Tome I, p. 481 et sq.

le monde logique, le monde fictif, le monde intentionnel, les réalités spirituelles, Dieu... L'attribution de l'être n'est pas extrinsèque comme celle des genres entre eux, mais intrinsèque, elle n'est pas intrinsèque comme un jugement analytique, car elle déborde infiniment son sujet d'attribution. C'est pourquoi il est préférable de parler à son sujet d'analogie de proportionnalité (ou d'égalité de proportion). L'être est attribué proportionnellement à chaque essence, à chaque genre, à chaque espèce, à chaque individu; son infinité formelle, sa communauté, son unité transcendante est relative à la multiplicité des formes et des individus. C'est le maximum, l'absolu de l'analogie; comme l'individu est le maximum de l'univocité. Aucun jugement, qu'il soit synthétique ou analytique ne pourra se passer de la supposition, de l'hypothèse de l'être (Il s'agit du plan de la pensée et non des mots) (de logique et non de grammaire). L'attribution de l'être ne sera donc ni générique, ni spécifique, mais transcendantale. Au-dessus des « prédicables » énumérés plus haut, il en existe toujours logiquement, un ultime : le transcendantal qui a pour caractère d'être attribuable à l'infini dans tous les sens du mot (1). Au-dessus des attributions analytiques dans un même genre, au-dessus des attributions synthétiques entre deux genres il existe logiquement des attributions transcendantales, telles que l'homme est, l'oxygène est, Dieu est... Elles ne sont ni analytiques, ni synthétiques. On ne peut dire que l'être soit contenu « analytiquement » dans homme à moins que l'on puisse démontrer la réalité d'une théorie par simple analyse conceptuelle ; ni que l'homme soit contenu « synthétiquement » dans « est », comme la substance dans l'accident, puisque l'être est « ce par quoi » l'homme est, et non un effet ou une propriété de l'homme, vu qu'aucune propriété ne peut sortir de ce qui n'est pas déjà. S'il faut choisir, l'axiome sera donc plutôt une attribution transcendantale qu'analytique ou synthétique, car l'attribution de l'être ne doit exclure ni le caractère analytique ni le caractère synthétique d'un jugement mais au contraire les rendre possibles. L'hypothèse a donc un caractère transcendantal, en tant que l'attribution de l'être est commune à toutes les essences mais ce n'est pas encore là

(1) La « prédicabilité » est la propriété logique d'un universel d'être attribué à plusieurs sujets. La notion de prédicable est un genre logique que l'on peut diviser en : univoque et analogue. De même que : « genre » et « espèce » sont des « espèces » de prédicables univoques, il faut excuser la subtilité, de même le « transcendant » ou le « transcendantal » est une espèce de prédicable analogue. De sorte que la notion logique de « transcendant » n'est pas transcendante car subalternée à une série de notions logiques plus générales : telles que « être de raison », relation, prédicable analogue, etc... (voir note 1, p. 32).

une définition suffisante de l'axiome, si l'on comprend que l'être ainsi attribué est appliqué à un seul sujet, limité à cette essence, et pour ainsi dire multiplié par la diversité infinie (possible) des sujets (1). Dans la conception thomiste le sujet est principe de quantification c'est lui qui limite l'étendue du prédicat (qui comme tel n'est pas principe de quantification mais subit cette quantification du sujet). Si l'axiome était une hypothèse il y aurait autant d'axiomes que de sujets d'existence possibles, autant que d'essences c'est-à-dire une infinité (l'homme est, le chien est, Paul est, etc...). L'attribution de l'être à l'infini tient justement à sa transcendance, à son analogie. Formellement, pris comme prédicat, il est un, sa signification est simple, mais elle se réfère à une multiplicité formelle (degré d'êtres, et espèces) et à une multiplicité matérielle d'individus. Il reste donc à trouver la « note définitive » qui distingue l'axiome de l'hypothèse d'existence (ou de valeur...) qui isole la « dignitas » sur son piédestal.

Cette « note » spécifique est la convertibilité, que l'on retrouve souvent dans toutes les questions traitant de notions transcendantes : « ens et bonum convertuntur » (cf. Ia, 5, 1 à 3) « unum convertitur cum ente » (Ia 11, 1), « verum et ens convertantur » (Ia, 16, 3) etc...

De même que les jugements analytiques se subdivisent en convertibles : ex. : tout homme est raisonnable (selon la différence) et en inconvertibles : ex. : tout homme est animal (selon le genre) comme aussi les jugements synthétiques :

Ex. : tout homme est capable de rire : convertible (selon la propriété).

Ex. : tout homme est blanc : inconvertible (selon l'accident). de même les jugements transcendantaux se divisent en convertibles et inconvertibles :

Ex. : ce qui est est bon : convertible (entre transcendantaux).

Ex. : l'homme est : inconvertible (entre espèce et transcendantal).

Une proposition inconvertible telle que : « l'homme est » ne peut être commune à toute essence, elle est propre à l'homme ; tandis que « l'être est bon » où le transcendantal « être » est posé comme sujet et le transcendantal « bon » comme prédicat, est commune à toute essence. Un jugement non convertible exprime une particularité du sujet relativement à un prédicat

(1) Unumquodque genus subjectum alicujus scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis : et hoc secundum continentiam generis... » (Co. Méta, livre IV, leçon V, nº 591).

plus universel ; puisque l'axiome doit être, en logique formelle, « universalissime », son sujet ne peut être que transcendantal comme son prédicat. Il est donc convertible. Un transcendantal est, logiquement, une notion absolument première, c'est-à-dire absolument « connue par soi » (per se nota), qui n'implique ni ne suppose en elle aucune autre notion, et qui est impliquée et supposée analogiquement en toute autre. Puisque la seconde opération de l'intelligence dépend de la première comme le composé dépend des composants (on ne compose que ce qui est capable de composer et selon sa nature), on peut dire que des notions secondes engendrent des principes seconds, tandis que des notions premières engendrent de principes premiers ou axiomes. (cf. Co. Méta IV 604 et 605).

La convertibilité peut être entendue en logique formelle comme la simple mutation de sujet à prédicat : A est A → A est A qui sont des tautologies. En logique matérielle elle signifie que le prédicat se retrouve partout et toujours, avec la même extension et la même compréhension, lié au sujet, ce qui donne à leur union une nécessité absolue. De ce point de vue la tautologie n'est pas convertible car la conversion ne signifie rien. Dans une hypothèse d'existence les termes ne sont pas convertibles puisque justement le sujet vient déterminer le degré d'extension de l'être pour le réduire à ses propres proportions. Pour que les termes soient convertibles il faudrait qu'ils aient tous deux une extension transcendante, il faudrait que le sujet sur lequel on porte un jugement transcendant soit lui-même et formellement transcendant, lui-même impliquant l'infinité des sujets, des essences. De plus il s'agirait de savoir si l'axiome est convertible objectivement, soit si ses termes sont différents, différence qui est la condition *sine qua non* d'une *véritable* conversion. Il faudrait au préalable savoir si en dehors de l'être, il existe logiquement d'autres notions transcendantales, infiniment universelles. Or seule une division des transcendantaux pourrait donner un sens à la question de la convertibilité des axiomes. Mais la difficulté est grande car seule la métaphysique est en droit d'établir cette division de manière critique. Le logicien ne peut que constater la présence noétique de notions telles que : être, un, vrai, bon... Mais il ne peut se prononcer sur leur objectivité, pas plus qu'il ne considère objectivement la nature du coléoptère ou du triangle. Il s'en abstrait. La division des transcendantaux (comme celle des espèces vivantes) ne le regarde pas, il ne peut ni démontrer son existence, ni son inexistence. Cependant, comme il l'a fait pour les notions de genre, d'espèce, de mode, de jugement analytique ou synthétique, etc... il est obligé, sous peine de renoncer à

son art (et à sa science) de faire l'hypothèse de cette division, hypothèse qu'il ne peut ni vérifier ni refuser. Le logicien qui, s'étant abstrait des objets scientifiques ou métaphysiques, affirme qu'ils existent ou qu'ils n'existent pas sort nécessairement de la logique pour se poser en métaphysicien : c'est un défaut de critique. (Peut-être est-ce là le point faible de l'idéalisme allemand depuis Kant). Admettons donc à titre d'hypothèse, une certaine diversité de notions transcendantales, dont le logicien ne peut d'ailleurs nier l'apparence au moins phénoménale et illusoire. Il est de son ressort de faire un inventaire de ses illusions transcendantales, car c'est là une expérience logique. Et, chose curieuse, il n'a pas le pouvoir d'en inventer la liste à l'infini; lorsqu'il a énuméré sept ou huit notions, il est à court d'imagination, alors que normalement, en idéalisme absolu, l'esprit devrait pouvoir engendrer (isolé de la réalité) une infinité de notions transcendantes, créer sans cesse et à volonté, des formes nouvelles aussi satisfaisantes que les autres, aussi vraisemblables que les notions de : chose, d'un, d'être, de vrai, de bon, de beau, de cause et leurs opposés. L'expérience logique de ces *illusions* a donc un caractère privilégié.

En conclusion il semble que la logique matérielle ne puisse rien attribuer de mieux à l'axiome que la définition suivante : attribution « par soi » transcendantale convertible entre transcendantaux ou notions premières ; définition qu'on pourrait d'ailleurs réduire au « par soi » en ce sens que l'axiome est non seulement une attribution essentielle, « par soi » mais que son sujet et son prédicat sont tous deux irréductibles à d'autres notions plus simples, ils sont tous deux connus par eux-mêmes. L'axiome est éminemment « connu par soi », « per se nota ».

Bien qu'elle s'édifie par un retour permanent aux objets qu'elle suppose, ce n'est pas à la logique, même matérielle, de tenter la critique de l'existence de ses concepts ou de celle de ses objets. Son rôle doit se borner à ce qu'elle est ; elle a tout pouvoir de critique mais « chez elle ». La définition (logique) de l'axiome semble donc inclure tout ce qu'il y a de plus parfait comme notions logiques : il doit être éminemment d'une part : jugement catégorique, affirmatif, universel, nécessaire et d'autre part : attribution « par soi » transcendantale convertible entre transcendantaux. (1)

(1) Nous retrouvons là la seconde condition du principe le plus certain telle que S. Thomas l'expose : « secunda conditio est ut sit « non conditionale », idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur. Unde alia translatio habet « et non subjiciantur » id est non subjiciantur ea quae sunt certissima principia. Et hoc ideo, quia illud, quod necessarium est habere intelligentem quaecumque entium « hoc non est conditionale » id est, non est suppositum, sed oportet *per se esse notum...* » Co. Méta, l. IV, leçon VI, 598).

On pourrait se demander si la logique après la définition, peut établir la division des axiomes, leur nombre, leur ordre... En effet l'axiome doit sa définition à des distinctions, par exemple, entre genre, espèce, propriété et transcendantal d'une part et entre jugement synthétique, analytique et transcendantal d'autre part. Ces discernements sont inconcevables sans une certaine référence aux objets (même s'ils sont illusoires). L' « objet phénoménal », à supposer que Kant l'ait totalement isolé de l'« objet nouménal » n'aurait plus aucune raison d'être multiple ; rien ne permettrait d'y analyser diverses formes *à priori* de la sensibilité ni surtout de la raison. Si donc la logique se réfère « indirectement » aux objets, ce qui lui permet de définir ses notions et l'axiome, elle semble avoir aussi le droit de diviser l'axiome, c'est-à-dire les transcendantaux qui composent. Il lui suffirait, semble-t-il, de considérer son « arsenal d'idées » pour s'apercevoir que les notions de vrai, de bien etc... sont transcendantales, attribuables à l'infini. Mais il faudrait alors qu'elle se mette au service d'une métaphysique achevée, déjà critiquée, ce qui serait « vicieux » et contraire à l'hypothèse critique de conduire de l'idéalisme au réalisme. Une telle division logique de l'axiome, devant faire appel « directement » aux objets (noumènes) serait peut-être valable, utile, mais non critique. C'est pourquoi la division de l'axiome semble relever plutôt de la critique ontologique.

Il appartient maintenant à la critériologie de critiquer son existence psychologique et à l'axiomatique proprement dite de critiquer l'existence de ses objets et ses divisions. Rien ne prouve que nous connaissons « réellement » de tels axiomes. Rien ne prouve qu'ils expriment des objets réels. Le concept d'être, par exemple, logiquement inclus en toute notion, n'est peut-être qu'un pur produit de l'intelligence, l'être logique ! Les notions d'unité, de vérité, de causalité... sont peut-être sorties de l'imagination des philosophes !

CRITÉRIOLOGIE DE L'AXIOME
ou son existence psychologique

Ce point de vue. — Jusqu'à présent l'axiome n'est qu'un mythe, une abstraction logique. On ne peut se contenter de le définir, l'hypothèse de son existence, admise en épistémologie, doit être vérifiée. Il s'agit de savoir s'il existe en fait dans l'intelligence, s'il est connu. La logique étudie les concepts « tels qu'ils doivent être », elle est normative, la psychologie étudie les concepts « tels qu'ils sont », « s'ils sont », « comment ils sont » : il y a là toute la différence de la science qui est aussi un art à la science qui n'est que science. Pour constituer une critique complète, il ne suffit pas de savoir ce que « doit être » la connaissance pour être vraie, mais si la vérité existe pour nous et comment. A cela se réduit le point de départ de Descartes, dans sa recherche des « idées claires et distinctes » et sa découverte du principe : « je pense donc je suis ». De même que Kant semble situer l'essentiel de sa critique dans la critique logique (1), de même Descartes dans la critique psychologique. Son point de vue est légitime, nécessaire, mais paraîtrait insuffisant à S. Thomas. Si la critique logique, pour être possible, devait faire l'hypothèse de l'existence de l'axiome, la critique psychologique, relative à cette existence dans le sujet, doit supposer l'existence des objets, sous peine de se détruire elle-même. On ne peut conclure à l'existence ou à l'inexistence objectives à partir de l'existence subjective : « je pense que je suis » ne signifie pas : « je pense donc je suis », et ce dernier principe exigerait une critique métaphysique pour être vrai. Il est légitime de faire cette supposition si on la vérifie ensuite. Supposons donc provisoirement qu'il existe des objets aux concepts d'être, de vrai, de beau, etc... et aux axiomes qu'ils engendrent. Il reste à expliquer leur existence subjective. Il est vrai que l'existence des objets est déjà une explication, on pourrait dire par la cause finale, puisque la fin des axiomes est purement

(1) Bien qu'il recherche les conditions de possibilité réelle du jugement, Kant laisse à l'hypothèse d'existence (subjective ou objective) son caractère « problématique ».

objective et spéculative ; on n'en tient pas compte pour le moment puisqu'elle n'est qu'hypothèse. Sa forme, sa matière ou sa définition est le résultat de la première partie ; son agent, sa cause d'existence reste à établir en réponse à la question : comment ? Comment l'axiome est-il connu ? Il ne suffit pas d'affirmer que c'est un fait, une expérience, il faut montrer « effectivement » comment ce fait est rendu possible, non seulement pour tel ou tel métaphysicien, mais pour tout homme.

Les références et les textes concernant la connaissance des premiers principes sont dispersés dans toute l'œuvre thomiste. Le lieu privilégié est évidemment le Commentaire du Livre IV des Métaphysiques (leçon VI) (599). Rappelons la troisième condition du principe le plus certain, ainsi exposée : « La troisième condition est qu'il ne soit pas acquis par démonstration ou un autre mode similaire, mais advienne à celui qui le possède comme par nature, comme s'il était connu naturellement et non par acquisition. Grâce à la lumière naturelle de l'intellect agent les premiers principes deviennent (fiunt) connus, ils ne sont pas acquis par des raisonnements, mais seulement par le fait que leurs termes se révèlent. Ce qui se fait par ceci : que la mémoire reçoit (connaissance) des sensibles et l'expérience de la mémoire et de l'expérience la connaissance des termes, lesquels étant connus on connaît les propositions communes qui sont principes des sciences et des arts. Il est donc manifeste que le principe le plus certain et le plus ferme doit être tel que : on ne puisse se tromper à son sujet, et qu'il ne soit pas supposé, et qu'il advienne naturellement ».

Cette condition (et les deux précédentes) conviennent au principe : « est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem et secundum idem ».

Première condition. — « Car nul ne peut mentir intérieurement et opiner que : le même simultanément est et n'est pas. A cause de cela toutes les démonstrations réduisent leurs propositions en celle-ci, comme en une ultime opinion commune à tous ;

Deuxième condition. — Elle-même est naturellement principe et « axiome » de tous les axiomes (603).

Troisième condition. — « Pour l'évidence (de la troisième condition) il faut savoir, que puisque qu'il y a deux opérations de l'intelligence : l'une par laquelle elle connaît la définition (le quod quid est), qui est appelée intelligence des indivisibles ; l'autre, par laquelle elle compose et divise ; en l'une et l'autre (opération) il y a un premier ; dans la première opération il y a un premier qui tombe (cadit) dans la conception de l'intelli-

gence, à savoir ce que j'appelle « être » (ens) « et rien ne peut être conçu par l'esprit dans cette opération si n'est *intelligé* l'être. Et parce que ce principe : « il est impossible d'être et de ne pas être en même temps » dépend de l'intellection de l'être, de même que ce principe : « le tout est plus grand que sa partie » dépend de l'intellection de tout et de partie ; il suit que ce principe est naturellement premier dans la seconde opération de l'intelligence soit celle qui compose et divise. Personne ne peut selon cette opération de l'intelligence penser quelque chose si ce principe n'est pas connu par l'intelligence. Ainsi « tout et parties » ne sont pas pensés si l'être n'est pas pensé, ni ce principe « le tout est plus grand que sa partie » si le principe le plus ferme dont nous parlons n'est pas pensé ».

Si S. Thomas n'avait écrit que ce texte, il serait relativement facile de l'interpréter en considérant la connaissance de l'être et du Principe de non-contradiction comme des cas particuliers de la théorie de l'abstraction telle qu'elle est exposée dans son commentaire de Anima. Mais des doutes surgissent lorsque se présentent des textes tels que : « le principe du syllogisme est l'induction » (Co Ethique Livre VI 3, 1148) ou « l'intelligence connaît la vérité selon qu'elle se réfléchit sur elle-même » (Q. D. de Veritate q I a 9) ou encore « Ainsi dans la lumière de l'intellect agent toute la science nous est d'une certaine façon (quodammodo) donnée dès l'origine, par la méditation des conceptions universelles qui sont connues immédiatement par la lumière de l'intellect agent par lesquelles comme principes universels nous jugeons des autres choses et les pré-connaissons en eux » (idem q. X a 6) ou bien : « les premiers principes dont la connaissance nous est innée sont des similitudes de la vérité incréée... » (idem. ad 6)) ; « les premiers principes da la démonstration sont en nous comme des instruments de l'intellect agent » (q. X a 13) ; « le principe naturel de l'humaine connaissance est d'être en puissance à tous les (objets) connaissables et de n'avoir dès l'origine aucune connaissance *excepté* de ceux qui sont connus aussitôt par la lumière de l'intellect agent, comme principes universels » (Q D. Verit q. XVIII a 7 col. 2).

Il serait difficile de dresser le « bilan » complet des textes (l'œuvre est si vaste) qui d'un côté semblent pencher pour une origine sensible et d'un autre pour une origine spirituelle des premiers principes. En réalité on verra que S. Thomas tient une « media via » comme il aime le répéter (ex. : Q. D. de Ver X, 6). Si par exemple on parcourt le « De veritate » de la question I à XX, on peut écrire le bilan suivant en deux colonnes :

Origine sensible : tendance (d'Aristote)

Q.D Veritate, II, 5 (p. 40) « similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit est tantum similitudo formae ».

q. VIII, 15 (p. 173). « La connaissance des premiers principes n'est déterminée en nous que par réception des sens ».

« q. X, 13 (p. 222). « La connaissance des premiers principes a pour origine les sens, comme le dit Aristote II Posteriorum... »

qu. XI, I (p. 225) « en nous préexistent certaines semences des sciences, à savoir les premières conceptions de l'intelligence, qui sont connues immédiatement sous la lumière de l'intellect agent par les « species » abstraites des (objets) sensibles, soit complexes : axiomes, soit simples : raison d'être et d'un, etc... que l'intellect saisit aussitôt ».

qu. XII, 3, 2, « Le premier principe de notre connaissance est le sens... » ; « les sens sont termes comme l'intelligence des principes » (VI Ethic, 8).

(1) On peut classer ici tous les textes tirés des Commentaires d'Aristote : Analytiques, Métaphysiques, Éthiques, etc.

Origine spirituelle : tendance (de Platon et S. Augustin)

Q.D. Veritate X, 6, fin de l'article (cité p. 53) et X, 6, ad 6 (cité p. 53).

q. X, 8 : connaissance de l'âme par elle-même (voir p. 72 et ss. de cette thèse). Ad 1^um^ : « son essence lui est innée, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de l'acquérir par les images... Aussi l'esprit avant d'arbistraire des (*a*) images, a une connaissance habituelle de soi, par laquelle il peut percevoir son exister ».

et ad 8^e^ et ad 9^e^.

qu. X, 13 (cité p. 53).

qu. XI, 1 (p. 226) « la lumière de la raison par laquelle ces principes nous sont connus est mise par Dieu en nous, comme une similitude de la vérité incréée résultant en nous... »

qu. XI, 3 (p. 231) « Dieu ...a marqué (insignivit) l'âme de la lumière intellectuelle, et a imprimé (impressit) la connaissance des premiers principes, qui sont comme les semences des sciences » (les raisons séminales » de S. Augustin).

qu. XII, 3 « principes connus par soi qui sont premiers instruments de l'intellect agent ».

qu. XVIII, 7, p. 353 (cité p. 53).

(1) On peut classer ici tous les textes où S. Thomas cite S. Augustin.

Mais un tel bilan ne peut prendre une signification qu'au terme d'un approfondissement du problème en lui-même. Aussi le laisserons-nous comme en suspens, comme une dialectique qui cherche sa résolution. D'autre part donner la conclusion détaillée dès maintenant risquerait de couper l'intérêt de la recherche et de l'attente.

Ce préambule admis il reste à entrer dans le vif du sujet. L'axiome était défini un jugement évident qui compose, qui attribue « par soi » deux notions transcendantales, il faut donc expliquer en se plaçant dans la conception de S. Thomas :

1. — Comment tout homme peut connaître des idées transcendantales ; connaissance correspondant à la première opération de l'intelligence qui saisit les notions simples. (cf. p. 52).

2. — Comment tout homme peut former des jugements transcendantaux qui composent ces notions de façon nécessaire, universelle et affirmative (deuxième opération) (cf. p. 52).

Une telle recherche ne peut prétendre établir toute la « théorie de la connaissance » qu'on pourrait aussi appeler « critériologie générale », mais faire bénéficier l'axiome de ses conclusions en une sorte de « critériologie spéciale ».

La première question, celle de l'origine subjective des notions transcendantales saisies en première opération de l'intelligence peut se subdiviser elle-même. Car toute connaissance intellectuelle doit être précédée d'une abstraction qui est l'acte propre de l'intellect agent. On peut donc se demander : comment l'intellect agent abstrait-il ces notions ? et comment l'intellect possible les saisit-il ? — Il convient de rappeler brièvement cette théorie aristotélicienne générale de l'abstraction. Si l'on admet que toute connaissance vient des sens, il faut expliquer comment des objets sensibles, concrets, matériels et individuels sont transformés en objets intelligibles, abstraits, immatériels et universels. L'agent de cette transformation est l'intellect agent ; son rôle n'est pas de connaître mais d'abstraire ; il n'agit pas sur des réalités mais sur des intentions, dites aussi « species », ou « représentations » sensibles; son action ne peut consister, comme celle des autres agents, à proprement parler en une information à la manière du formalisme kantien (certains diraient une déformation) de son objet pris comme matière, mais en une élévation, comme l'artiste élève son instrument à son jeu d'« artiste ». Les sensations jouent à l'égard de l'intellect agent un rôle instrumental (1) qui est une participation à son acte immatériel. Il leur communique sous forme intentionnelle l'immatérialité, la lumière, qu'il a reçue de l'âme, et de ce fait, les élève, sans les détruire, avec leurs opérations et leurs objets au plan immatériel et intelligible. Le terme de cet acte pourra être appelé « species impresse » ou forme qui s'imprime puisqu'il sera alors susceptible d'être reçu par l'intellect possible.

Immédiatement on objecte qu'un tel schéma ne peut convenir au cas des notions premières. Elles sont en effet non seulement abstraites de l'individualité (matière sensible individuelle) comme : cheval, chien, pierre, qui impliquent toujours dans leur définition un rapport à la matière, à un corps, etc..., mais encore de toute matière. (Co. Méta VI, 1, 1163). Si en effet le concept d'être, par exemple, impliquait dans sa définition une matière, on ne pourrait l'appeler une notion transcendantale, puisqu'il ne conviendrait pas à toutes les réalités (esprits ou Dieu même). On conçoit à la rigueur, dira ce critique, que « cheval » soit abstrait des sens et de son objet matériel, mais comment tirer d'un être matériel, une notion qui pourra être attribuée positi-

(1) Cf. par exemple : QD. Veritate, q. X a 6. ad 7^{um}.

vement, par analogie, à Dieu (1). Ou bien dites, comme Kant, que la connaissance sensible n'est qu'une matière que l'intelligence transforme, et au fond détruit, grâce à ses « catégories à priori », ce qui revient à dire que la connaissance ne vient pas des sens ; ce ne sont pas les objets matériels qui s'imposent à l'intelligence, mais l'intelligence qui s'impose aux sens. Un autre critique dira : à supposer que l'on puisse tirer « l'être » des objets matériels, ils ne peuvent être une source certaine. En effet, comment pouvez-vous tirer l'être des choses matérielles, alors qu'il vous est impossible de saisir avec certitude leur nature ? Nous avons bien une connaissance approchée et descriptive de ces « essences », elle n'est jamais définitive ; nous ignorons toutes les différences spécifiques de ces êtres. Toutes les définitions des corps chimiques, des espèces végétales et animales nous sont inconnues ou mal connues (2). La meilleure preuve est le progrès continuel des sciences : progresseraient-elles si elles étaient parfaites, si elles avaient totalement défini leurs objets, avec toutes leurs propriétés spécifiques ? Vous ignorez « ce que » sont un chêne, un cheval, l'oxygène, objets pourtant proportionnés à l'homme et vous prétendez connaître leur être « avec certitude » ! C'est une des formes d'anthropomorphisme comparable à celui des savants qui attribuent aux animaux des raisonnements et des comportements rationnels. Une objection de ce type est assez forte pour détourner du monde sensible certain philosophe, pour autant que ce monde aurait pu fonder une connaissance sûre et certaine, et le ramener à lui-même, à l'homme seul objet connu et parfaitement défini : comme animal raisonnable. Peut-on se permettre d'interpréter en ce sens le mot de Socrate, proclamant contre les « physiciens » :

« Connais-toi toi-même ».

Protagoras va jusqu'au bout de ce doute en affirmant : « l'Homme est la mesure de toutes choses ». De même Descartes ayant tout sapé, tout critiqué, il ne subsiste que le célèbre principe, première idée claire et distincte :

« Je pense donc je suis ».

---

(1) Ia q. 88 a 2. ad 4^{um} : « ...unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei ; de Deo autem, nullo modo ».

Et cependant S. Thomas affirme dans Ia q. 13 a 12, que l'on peut former sur Dieu des propositions affirmatives. D'où viennent ces idées, si elles ne viennent pas des réalités matérielles ?

(2) « Vero rerum essentiae sunt nobis ignotae... » (QD de Verit. 10,1, page 191 (et Co. Méta VII, 12, 1552).

A notre ignorance, à notre difficulté de connaître, S. Thomas donne plusieurs causes soit philosophiques, soit théologiques. Les causes (philosophiques) sont bilatérales « Dans tous les domaines où il y a une relation entre deux termes, l'empêchement peut provenir ou de l'un ou de l'autre terme ». (Co. Méta. II, 1,279). « De même il peut arriver que la vérité soit difficile à connaître, soit à cause du défaut qui est dans les réalités, soit à cause de celui de notre intelligence. Quant aux choses, puisque chacune d'elle est connaissable en tant qu'être en acte, il suit que celles qui ont un « être déficient et imparfait » sont en soi peu connaissables, comme la matière, le mouvement et le temps » (280). Mais il ne pense pas que ce soit la cause principale de difficulté laquelle revient avant tout à notre intelligence (281). En effet nous ignorons les réalités spirituelles en soi parfaitement connaissables car êtres en acte (282). L'âme humaine est la dernière dans l'ordre des substances intelligentes. De même qu'en nature elle est acte d'un corps, de même elle a une aptitude naturelle à connaître la vérité des réalités corporelles et sensibles, qui sont moins connaissables selon leur nature en raison de leur matérialité, mais peuvent être connues par abstraction des « sensibles » à partir des « images ». Ce (dernier) mode de connaissance convient à la nature de l'âme humaine comme forme de tel corps, de sorte que la connaissance des « esprits » ne lui est pas proportionnée... (285). Pour sortir du dilemme : inconnaissance relative des êtres matériels, inconnaissance relative des êtres spirituels, il propose une hypothèse : « si, nous, nous ne changeons pas, mais demeurons toujours en nous comportant de la même manière : il y aura donc dans les réalités quelque chose de permanent, et par conséquent quelque vérité déterminée dont nous pourrons juger (dijudicare) avec précision. Car non seulement nous jugeons des autres choses, mais encore de la « nature humaine » (Co. Méta XI, 6, n° 2240). Voilà une hypothèse à retenir.

A ces raisons philosophiques, S. Thomas ajouterait des raisons théologiques à savoir : le péché originel a perturbé la nature humaine et engendré l'ignorance. Pour lui Adam avant la chute a la science parfaite de tout, il « nomme » tous les animaux que le Créateur fait défiler à ses pieds, comme s'il connaissait leurs différences spécifiques. Puis vient la faute et l'ignorance : « Il faut dire que par la justice originelle, la raison contenait parfaitement les puissances inférieures de l'âme, et la raison elle-même était parfaite en Dieu et à lui soumise. Or cette justice originelle a été perdue par le péché des premiers parents ; comme on l'a déjà dit. C'est pourquoi « toutes » les puissances de l'âme demeurent d'une certaine façon destituées

de leur ordre propre, par lequel elles sont naturellement ordonnées à la vertu. Et cette destitution est dite « blessure » de la nature. Or il y a quatre puissances de l'âme qui peuvent être « sujet » de vertus... à savoir la raison, où est la prudence ; la volonté, où est la justice ; l'« irascible », où est la force ; le « concupiscible », où est la tempérance. Donc en tant que la raison est destituée de son ordre au vrai, il y a blessure d'ignorance, etc... » (Ia IIae 85, 3). Il suit que la « théorie de la connaissance » vraie en droit ne l'est plus en fait. Il serait normal et naturel que notre intelligence soit capable d'entrer par l'intermédiaire des sens en contact certain et parfait avec les propriétés qui manifestent les essences matérielles qui constituent l'objet propre de l'homme, son royaume. La blessure de la connaissance ou l'insubordination des sens envers l'intelligence serait cause d'incertitude : « Le sol est maudit à cause de toi » (Genèse 3, 17). Maintenant toutes nos définitions sont hypothétiques, inductives, problables, en perpétuel devenir... la science, source des applications techniques et du travail de l'homme leur communique ses difficultés. L'empire de l'homme sur la nature est devenu un travail pénible, un tâtonnement (1).

Dans la ligne de ces explications philosophiques (et même théologiques) de l'ignorance il semble vraisemblable de faire l'hypothèse suivante : il y a en fait une « cassure », une insubordination entre la connaissance sensible et l'intelligence qui explique notre incapacité d'abstraire et de saisir « avec certitude » et totalement les natures sensibles. Cette relative insubordination semble atteindre aussi l'abstraction des notions premières, sources de toute certitude. Cette coupure entre la matière et l'esprit a d'ailleurs hanté tout le courant platonicien après Socrate jusqu'à Plotin et S. Augustin puis Descartes et Kant même. Si la théorie aristotélicienne de la connaissance est une théorie valable « en droit », on peut se demander si la théorie socratique du « connais-toi toi-même » n'est pas plus valable « en fait ». On sait que Socrate méprisait les « physiciens » de son temps, qui voulant scruter l'univers, arrivaient aux systèmes les plus contradictoires et procuraient aux « sophistes » ample matière à rhétorique. Aussi Socrate préférait réduire sa science à la connaissance de soi, comme si dans l'univers l'homme était le seul être vraiment connu. En fait, dans le contexte thomiste, seul l'homme possède une définition par genre et différence spécifique (animal raisonnable), seul l'homme est vraiment connu. Aussi est-il logique de se demander si sa

(1) Genèse 3, 18 : « C'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie ».

nature à la fois matérielle et immatérielle n'est pas le fondement de la connaissance certaine des notions transcendantales, valables analogiquement pour le monde matériel comme pour le monde immatériel : « Il faut dire qu'en vertu de l'autorité d'Augustin on peut admettre que ce que notre esprit reçoit (accipit) de la connaissance des réalités incorporelles, il peut le connaître par soi-même. Aussi est-il vrai de dire, même selon les philosophes, que la science de l'âme est un principe pour connaître les substances séparées. Car par ce même que notre âme se connaît elle-même, elle parvient à avoir une certaine connaissance des substances incorporelles, autant qu'elle est possible : non qu'elle les connaisse absolument et parfaitement en se connaissant elle-même » (Ia, 88, 1um). Il est curieux de constater que le « Connais-toi toi-même » de Socrate ait été le point de départ de la métaphysique avec Platon et Aristote, comme le « Cogito ergo sum » de Descartes a inauguré la philosophie moderne. L'homme est « pour nous » un objet privilégié, puisque nous l'expérimentons en nous-mêmes ; il peut fonder notre connaissance des transcendantaux, de l'être, car il nous est proportionné et contient tous les univers comme ce « microcosme » dont parlaient les Anciens situé à la jointure des esprits et des corps. Il reste à savoir comment ?

Première Esquisse. — La connaissance humaine étudiée en elle-même ou à travers les philosophes (en particulier S. Thomas) est un phénomène tellement complexe, tellement synthétique, que l'on est à peu près sûr d'en laisser échapper quelques « morceaux » qu'on ne peut la décrire qu'au moyen de multiples touches « impressionnistes ». C'est en multipliant les points qu'on peut commencer à entrevoir les grandes lignes de la silhouette. Le cas de l'abstraction, entendu ici comme acte de l'« intellect agent » et non comme saisie conceptuelle de l'« intellect possible » (1) est particulièrement ardu car constituant une étape pré-conceptuelle qu'il faut retrouver par voie « réflexe » et par recoupement. S. Thomas maintient que l'opération des sens est nécessaire à toute abstraction. Parce que les opérations sensibles et intellectuelles découlent toutes, comme leurs puissances de l'essence de l'âme ; elles en dépendent nécessairement. Or l'essence de l'âme est unie à un corps, dans l'état actuel (mis à part le cas de l'âme séparée), aussi les opérations intellectuelles sont inséparables des opérations sensibles ; car l'agir suit et manifeste l'être (agere sequitur esse). L'union substantielle (entitative, nouménale !) de l'âme et du

(1) L'abstraction de l'intellect agent est pré-conceptuelle, celle de l'intellect possible est conceptuelle. L'intellect agent est une lumière aveugle, comme le soleil.

corps est cause de l'union instrumentale (opérative, phénoménale !) des opérations intellectuelles et sensibles. Si la psychologie moderne s'intéresse assez peu à « l'union entitative » par contre elle insiste beaucoup sur l'union phénoménale de l'homme, à savoir le phénomène de Conscience. M. Pradines la définit ainsi : « La conscience est une coordination et l'inconscience une incoordination dynamiques. Etre conscient, pour un état c'est se sentir en union de dessein avec d'autres états (cumscire) » (Traité de psychologie générale. Tome I, page 7. *Presses Universitaires* 1943) et plus loin : « Aucune de ces fonctions n'est vraiment divisible en fonctionnements isolables ; bien plus, aucune ne peut s'exercer isolément. Elles sont toutes fonctions d'un « sujet » commun instruments solidaires d'une même activité, aspects purement théoriques d'un fonctionnement plus large » (idem, préambule, page 65). Pour S. Thomas les « fonctions » ne seraient pas des « aspects purement théoriques » mais réellement distincts quoique solidaires et unis (unis parce que distincts). Ceci admis on se demande quel est le rôle de l'acte sensible relativement à l'acte intellectuel s'il ne lui communique pas son objet totalement. Il faut se rappeler que toute opération est intentionnelle en tant que définie et « tendant » à un objet qui comme tel n'existe pas selon un « mode réel » (limité par un sujet), mais selon un « mode intentionnel » (non limité par un sujet, communicable). D'un autre côté l'opération est réelle, en tant que produite, exercée et reçue par le sujet agissant. En toute action, S. Thomas distingue deux objets : « ...l'objet, bien qu'il soit extrinsèque, est cependant principe ou fin de l'action. Au principe et à la fin sont proportionnés ceux (ea) qui sont intrinsèques à la réalité » (Ia, 77, 3, 1um). Il distingue l'objet qui est au principe, qui rend l'action possible, la déclenche et la produit, et celui qui est à la fin ou au terme produit. Dans le cas de la connaissance l'objet-principe est appelé « objet-quo » (objectum quo) et l'objet-terme : « objet quod » (objectum-quod). L'objet *quo* est propre au sujet de l'action. En principe il y a proportion constante entre ces deux objets « quo » et « quod », en un mot entre « sujet » et « objet ». Mais comme il existe une hiérarchie de sens et de puissances qui dérivent les unes des autres selon un ordre et en définitive de l'essence de l'âme (Ia, 77) il y a une sorte de « continuité » entre les sens, aussi bien ascendante (de l'objet au sujet) que descendante (du sujet à l'objet), selon laquelle la puissance inférieure transmet à la supérieure l'objet-externe (quod) et selon laquelle inversement la puissance supérieure communique à l'inférieure son objet (quo). Ceci explique par exemple que le « souvenir » puisse guider la « perception »,

et les sens externes, bien qu'à l'origine la perception ait été cause de souvenir. Il se trouve que l'objet « quo » d'un sens peut être en même temps « objet quod » d'un autre ; ainsi la perception (ou sensation commune des qualités sensibles : chaleur, couleur, son... dans leur sujet concret quantifié) est « objet quo » de chaque sensation externe et envers leurs propres objets (quod). La fin d'un sens est le commencement d'un autre, de sorte que plus un sens est élevé et proche du sujet (essence de l'âme) plus son objet est indépendant moins il peut échapper au pouvoir de l'intelligence. Le cas limite est celui de l'intellect agent dont l'objet « quo » est une participation immédiate et intentionnelle à la spiritualité de l'âme qui peut être, en ce sens, considérée comme la lumière sous laquelle (lumen sub quo) l'intellect agent va opérer. « ...rien n'empêche que la vertu (virtutem), qui est participée par le suprême intellect, par laquelle il abstrait de la matière, procède de l'essence de l'âme, comme aussi ses autres puissances » (Ia, 79, 4, 5^{um}) (1). L'intellect agent, riche de sa lumière, ne peut comme tel impressionner l'intellect possible pour deux raisons : 1) il est de sa nature (dans l'état d'union de l'âme et du corps) d'agir conjointement avec le sens ; 2) il ne représente pas un plan intentionnel la totalité des participations à l'essence de l'âme, mais son sommet (émergeant de la matérialité). Il ne peut produire son terme (objet quod pour lui, ou species impresse dite « quo » pour l'intellect possible) que conjointement avec « l'objet quo » de l'appareil sensible lequel « représente » la partie de l'âme qui informe le corps (humain), et par suite conjointement avec l' « objet quod » des sens qui est au terme la réalité extérieure elle-même. On a vu en effet que objets « quo » et « quod » étaient inséparables, proportionnés et définissant une même opération.

Si l'objet « quod » des sens échappe, au moins partiellement, à l'influence de l'intellect agent, l'« objet quo » ne peut pas lui échapper. (Ou si, dans une hypothèse attribuant à la matière l'inconnaissance des natures matérielles, l'objet quod n'échappe pas à la connaissance, seul l'objet quo est une « représentation » suffisante de l'être). L'abstraction serait donc, dans cette hypothèse, l'union (instrumentale) dans une même opération de l'intelligence (intellect agent) des opérations sensibles c'est-à dire de toutes les participations intentionnelles à l'essence de l'âme. L'intellect agent enrichi de ses instruments et de ses objets, serait alors capable d'impressionner l'intellect possible en lui donnant non seulement l'objet extérieur, matériel, impré-

(1) La théorie de l' « illumination radicale » de Silvestre de Ferrare par l'enracinement des puissances sensibles dans l'essence de l'âme, met en relief cet aspect.

cis, incertain mais aussi un objet intérieur, immatériel, précis et certain : l'objet « quo » des sens illuminé par sa propre lumière, représentation directe et immédiate de la spiritualité de l'âme. Dans la conception thomiste la lumière de l'intellect agent n'est pas comme telle intelligible par l'intellect possible parce que trop éblouissante, trop pure (nous faisant participants du monde angélique) (1) : et, parce que l'âme étant (du point de vue entitatif) unie au corps il est inconcevable que ses opérations spirituelles ne soient pas unies (instrumentalement) aux opérations sensibles, selon une certaine continuité (cf. Q D de Veritate II a 6). Cette lumière, dont on peut dire « quodammodo animam esse omnia » soit qu'elle contient tout en acte, (2), (de même que l'intellect possible et les sens sont dits contenir tout en puissance : (Ia q 84, 2, ad 2^{um}), cette lumière ne nous est accessible, proportionnée que dans son reflet sur les objets sensibles aux « couleurs » plus tempérées plus proches de la potentialité (tabula rasa) de notre intelligence.

Comme si dans l'état d'union au corps l'âme était un objet trop intelligible en soi, difficilement connaissable pour nous. Malgré tout c'est bien son reflet constant que nous pouvons saisir avec le monde sensible. C'est notre manière humaine de ressembler aux esprits et à Dieu qui considèrent toutes choses à la lumière de leur propre essence. L'objet sensible nous échappe soit en raison de sa pauvreté, soit pour une autre cause mais il a pour utilité de permettre comme une « tamisation » de la lumière active et spirituelle de l'intellect agent, il nous permet de nous acclimater, de nous climatiser avec le monde supérieur, d'être écran protecteur contre des radiations trop excessives et dangereuses pour notre état actuel. Mais dans l'état de séparation d'avec le corps, l'âme et sa lumière deviennent des objets proportionnés à notre intelligence et l'opération sensible n'a plus de raison d'être (cf. Ia q. 89). Lorsque l'être humain est un complexe de corps et d'âme, son opération aussi est complexe ; l'homme doit, pour ainsi dire, réunir tous les éléments du faisceau, afin d'avoir une image, une représentation complète de lui-même, et son objet proportionné n'est pas l'être en soi ou le monde matériel, mais l'être des réalités matérielles. Lorsque l'être humain est une

(1) « Ipum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae » (Ia q. 84, a5.).

(2) Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis » (QD. de Veritate q X a 6).

âme séparée, son opération, son objet sont simples. Si l'on cherche comment se fait pour S. Thomas, l'abstraction de l'être, (non pas de telle ou telle nature sensible) on a l'impression que les objets sensibles ont plutôt un rôle occasionnel (cependant nécessaire) de terme « a quo » d'abstraction et non pas de terme saisi « ad quem ». (1)

Vers la Précision.

S. Thomas distingue généralement trois degrés d'abstraction : physique, mathématique et métaphysique. L'abstraction physique est celle des natures matérielles : cheval, chien..., elle est en fait toujours imparfaite source de l'incertitude scientifique et de son procédé inductif (ce qu'on peut expliquer par l'hypothèse d'une incomplète transmission et subordination de l'instrument sensible et de son objet (quod) à l'intellect agent). L'abstraction mathématique (deuxième degré) est celle qui donne la saisie de la quantité ; elle est parfaite, source de certitude, ceci s'explique par le fait qu'elle s'intéresse dans l'objet (quod) des sens, non pas à ce qui distingue et spécifie les êtres matériels, mais à ce qui leur est commun, ce qui manifeste la matière elle-même : la quantité. Les mathématiques sont certaines dans la mesure où elles ont appauvri leur objet de tout ce que les sens externes devraient transmettre des natures réelles et de leurs qualités. Dès qu'on les applique à l'expression des lois de la nature, elles perdent leur absolue certitude et deviennent approximatives. L'abstraction métaphysique (troisième degré) est celle qui donne la saisie des notions trancendantales, abstraites de toute matière, source de certitude pour autant qu'elle se fonde sur les diverses participations / intentionnelles à l'essence de l'âme. Pour expliquer (interprétation qui sera à vérifier) ces processus d'abstraction il faut noter qu'ils sont pour S. Thomas une pénétration de plus en plus profonde de la réalité, une lecture dans l'intérieur des choses (intus-legere) ; toute réalité étant conçue comme un composé : le fondement étant la substance (matérielle) d'où émane immédiatement la quantité, laquelle étant sujet de la qualité (et des autres catégories) selon un ordre. La connaissance sensible ne connaît proprement que les accidents (2), comme l'extérieur des choses et encore avec leurs conditions individuantes (appelées matière individuelle : Ia q. 85 a 1 ad 2^{um}). Les sens externes subissant l'action concrète des choses ont pour objets

(1) Ce que Jean de S. Thomas appelle abstraction « négative » par opposition à l'abstraction « positive » (*opus cit.*).

(2) Par exemple : « Objecta imagionationis et sensus sunt quaedam accidentia... sed objectum intellectus est ipsa rei essentia » QD. de Veritate, 10, 4, 1.

des qualités concrètes ; le premier sens interne ou sens commun (qui répondrait dans la psychologie moderne à la perception), saisit déjà un objet plus profond : les quantités concrètes (grandeur, mouvement, figure etc...) sous-jacentes aux qualités concrètes (1). L'imagination (phantasia) conserve ces objets (indépendamment de leur présence et de leur action réelle) et peut les associer. Les deux autres sens internes appelés « estimative » et « mémoire » sont considérés en quelque sorte comme des sens de la « valeur sensible » de ces images ou sensations externes, valeur qu'elles prennent lorsqu'elles sont intégrées dans le sujet et dans son histoire.

S. Thomas en exposant sa théorie de la connaissance parle de « continuité » (exemple Q.D., de Verit. 2, 6) : il y a comme des degrés d'intentionnalité depuis la sensation jusqu'à l'intelligence : « Similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae... » (idem. q. 2 a 5). Cette gradation d'intentionnalité se retrouve dans les degrés d'abstraction. L'intellect agent assumant dans son opération toute la hiérarchie des sens (internes et externes) commence par pénétrer le réel sous ses qualités sensibles mais sans leurs conditions individuantes (matière sensible individuelle) (Ia 85, 1, 2^{um}), son instrument caractéristique est alors le sens externe. Ce premier type d'abstraction est physique et expérimental. Son terme de production reçu par l'intellect possible lui permettra de « concevoir » les natures matérielles (dans la mesure où elles sont connaissables). Au deuxième stade l'intellect agent assumant seulement les sens internes (les sens externes n'étant pas nécessaires « en exercice »), pénètre le réel jusqu'à son être quantitatif (appelé matière intelligible commune) sans ses qualités sensibles (qui intéressaient le premier stade) (Ia, 85, 1, 2), son instrument sensible caractéristique est le sens commun et l'imagination (qui seraient les sens mathématiques par excellence). Au troisième stade, il y a pénétration du réel jusqu'à la substance au-delà même de son être quantitatif (appelé matière intelligible commune) et jusqu'au monde des représentations transcendantes et métaphysiques. Ici il semblerait dans la logique du système de proposer l'hypothèse suivante, qui est uniquement relative au processus pré-conceptuel propre à l'acte illuminateur de l'intellect agent. (Car S. Thomas semble poser la

(1) « Sicut imaginativa prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium (unde non solum ad naturalia sed ad mathematica se extendit)... » QD. Verit. q. 15 a 2 (p. 311). « Dicuntur intelligibilia, hujusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam... » Co. Méta VII, 10, 1494 (voir n° 1495).

nécessité d'un retour aux sens externes pour la production du concept et surtout du jugement : Ia 84 a 8). A savoir : dans le cas du degré d'abstraction métaphysique, l'intellect agent assume seulement les deux sens internes appelés « estimative » (sorte d'instinct) et « mémoire » qui constituent le sommet de l'appareil sensible de l'homme (et que S. Thomas appelle parfois, semble-t-il, « ratio particularis » en tant qu'assumés par l'intelligence, comme « ratio » ou dans son opération discursive, et que nous appellerions maintenant « conscience » interne). En effet la mémoire est un sens qui permet de saisir la permanence, dans le temps concret et intérieur, de nos impressions objectives, qui intègre la multiplicité des objets sensibles dans la continuité du sujet et qui par le fait même les règle et leur donne une valeur. On comprend qu'elle soit un instrument privilégié de l'intellect dans son effort de pénétration métaphysique, vers la substance. Bergson en fait un sens en quelque sorte métaphysique, nous donnant l'intuition de l'« élan vital ». Cette conception n'est pas totalement étrangère à S. Thomas dans son exposé de la troisième condition du premier principe (1). Que serait notre connaissance de la substance sans la mémoire ? comment pourrions-nous affirmer la permanence d'un sujet sous le mouvement perpétuel des accidents que nous livrent les sens externes et l'imagination ?

Ce qui définit essentiellement la mémoire par rapport à l'imagination ce n'est pas l'objet externe mais formellement le sujet interne qui vient « formaliser » si l'on peut dire les « images ». Dans la mémoire sensible se trouvent les représentations les plus éminentes du « moi », de l'essence individuelle de l'homme, et s'il y a un objet concret qui ne peut nous échapper, c'est bien celui-là.

Il y a une proportion constante entre l'objet connu et le sujet connaissant, entre l'objet-terme (quod) et l'objet principe (quo) (dans le sujet) et aussi son degré d'illumination. Tout se passe comme si : plus l'objet est atteint intimement, plus les puissances (facultés) mises en jeu sont élevées c'est-à-dire proches du sujet (essence de l'âme) d'où elles émanent. Les degrés d'intentionnalité oscillent entre les deux pôles ontologiques (réels) du sujet existant et de l'objet existant. Le troisième degré d'abstraction est le sommet humain de l'intentionnalité, auquel l'homme accède, lorsque, (selon cette interpréta-

(1) « Ex ipso lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. *Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia* » (Co. Méta, L. IV, leç. 6, n° 599).

tion hypothétique) l'intellect agent, assumant l'instrument mémoriel, élève et illumine les « représentations » de la mémoire c'est-à-dire en définitive du « moi conscient » ; le terme de cette opération pré-conceptuelle de l'intellect agent (qui est une lumière aveugle, il éclaire mais ne voit pas) est principe (quo) des concepts trancendants tel que : être, substance, puissance, lesquels sont produits par l'intellect possible. La difficulté d'exposition du stade abstractif pré-conceptuel est évidente, car nous n'en avons qu'une connaissance indirecte et réflexe, puisque nous ne pouvons l'expérimenter que dans un concept et jamais dans son dynamisme à la fois lumineux et aveugle. Aristote et S. Thomas le démontrent pour pallier les inconvénients du platonisme mais on ne peut en avoir proprement l'expérience, sauf peut-être dans le tâtonnement et le malaise qui précèdent l'abstraction (et toute généralisation) lorsque l'esprit cherche à saisir une notion, une essence dans toute sa pureté, dégagée de tout ce qui lui est étranger (par exemple : le tâtonnement de l'enfant qui ouvre pour la première fois un ouvrage de géométrie, ou l'étudiant en philosophie qui écoute son premier cours ou commence la lecture de son manuel) (cf. Ia 79 a 4 sur l'expérience de l'abstraction).

Cette hypothèse d'interprétation du troisième degré d'abstraction (qui a peut-être quelque chose de révolutionnaire) (1) et

---

(1) Pour l'exposé des diverses interprétations de ce « troisième degré d'abstraction » proposées par le thomisme médiéval et le néo-thomisme moderne, il faudrait étudier près d'une centaine d'auteurs, parmi les principaux, étude qui aurait l'inconvénient d'alourdir notre texte.

Pour juger du thomisme médiéval et post-médiéval (XVII^e siècle) on peut prendre pour référence Jean de S. Thomas, dominicain espagnol (1589-1644), considéré dans l'ensemble comme interprète fidèle de S. Thomas et des thomistes. Dans son « cursus philosophicus thomisticus » tome III, édité par Reiser chez Marietti, Turin (1937), page 304 et suivantes, Jean de S. Thomas ne parle pas de manière précise du rapport des divers sens internes à l'intellect agent dans son opération d'illumination abstractive. Il y traite génériquement de l'abstraction qu'il explique par le concours « instrumental » du phantasme (image) dans l'acte de l'intellect agent qui l' « élève » au plan de l'immatérialité. Pour lui (pages 313 à 321) l'objet « connaturel » de l'homme (dans son état d'union au corps) est la « quiddité » des choses sensibles externes dans laquelle nous saisissons l'être. Les trois degrés d'abstraction (*idem*, tome I, p. 820 b 22) sont étudiés essentiellement au point de vue objectif des degrés d'immatérialité, mais non expliqués par une diversité des sens internes assumés par l'intellect agent.

Cependant on doit noter que « phantasia » (imagination-apparition) et « phantasme » (image) peuvent être pris « communément » pour les sens internes (p. 252 a 43) ; de sorte qu'en un sens la voie serait ouverte pour distinguer les divers concours des sens internes et de leurs produits dans l'abstraction. Mais il n'admet pour la connaissance de l'âme par elle-même qu'un concept réflexe et indirect, donc postérieur à l'abstraction et à la saisie de l'essence sensible, et ne commente pas le « de Veritate » q 10 a 8 (où S. Thomas affirme l'existence d'une connaissance directe antérieure à l'abstraction des (a) phantasmes). Dans ses exposés il rappelle les opi-

qui fait de la conscience du « moi » éclairée par la lumière intellectuelle un fondement à la saisie des notions premières ne contredit pas les principes aristotélicien et thomiste selon lesquels :

« toute connaissance vient des sens »

ou « l'objet proportionné de l'homme est l'être dans les natures matérielles » (2).

Car la mémoire est un sens et les souvenirs dépendent « originairement » des sens inférieurs et externes. De plus l'objet saisi dans cette mémoire est une nature à la fois spirituelle et matérielle : le sujet concret humain, le moi composé de corps et d'âme. Parmi les natures matérielles l'objet le mieux proportionné à l'homme est encore l'homme lui-même, en moi-même. Cependant la potentialité de l'appareil cognitif humain au plan sensible comme au plan intellectuel suppose pour devenir connaissable l'actuation qui ne peut se faire en définitive que par l'action du réel sur les sens externes, actuation qui, se répercutant par degrés dans toute la hiérarchie des puissances, rend intelligible le sujet ontologique, suprême reflet et tamis (ce sont des images) de la lumière aveuglante de l'intellect agent.

Et si en fait l'objet externe matériel nous échappe partiellement, si son essence nous est mal connue, si elle est imparfaitement définie, il suffit que par son action soient activées toutes les potentialités de la « tabula rasa », du sujet qui devient alors un objet très connaissable capable de fonder une connaissance certaine et évidente des notions métaphysiques et par suite des axiomes.

Cependant attribuer l'origine des « notions communes » au troisième degré d'abstraction peut sembler contredire le

---

nions de Cajetan (1469-1534) sur l'« illumination objective » (la lumière reste extrinsèque à l'image) (voir ed. Léonine : opera S. Thomae) (Rome, 1882 s) (I a pars) et de Silvestre de Ferrare (dit Le Ferrarais) (1474-1526) sur « l'illumination radicale » (en tant que l'imagination (phantasia) s'enracine dans l'âme spirituelle), (voir Léonine, XIII 492 n. VII) (S. C. G.). Il semble que tous les thomistes connus jusqu'au XVII^e^ siècle soient d'accord pour fonder l'abstraction de l'être sur l'image sensible comme véhicule de la « quiddité » sensible externe. Pour le néo-thomisme moderne, l'école traditionnelle (Balmès, Zigliara, Garrigou-Lagrange OP) reste dans la ligne de Jean de S. Thomas sur ce point ; l'école critique (Rousselot, Romeyer) au contraire admettrait volontiers la tendance inverse mais elle ne prétend pas interpréter fidèlement S. Thomas. G. Zamboni établit sur l' « expérience du moi » la valeur de la notion d'être (dans « gnoseologia del atto » — et « Introduzione al corso di gnoseologia pura ») — (Milan, 1930).

(2) Voir aussi QD. de Veritate, 15, 1, ad 11^um^ : « Le propre de l'âme humaine, en tant qu'elle est rationnelle semble qu'elle connaisse l' « entité en ceci » (entitatem in hoc). Car connaître « l'entité absolument » semble plutôt appartenir aux êtres supérieurs. »

leit-motiv thomiste : « ens est hoc quod primo cadit in intellectu ». En effet ce troisième degré semble l'apanage du philosophe et non du commun des mortels. Faut-il réserver la connaissance des premières notions à quelques aristocrates de la pensée? S. Thomas affirme que l'être et les premiers principes sont communs à tous les hommes et que nul ne peut errer à leur sujet car ils adviennent « naturellement » à l'intelligence. On peut répondre qu'il n'y a pas incompatibilité à accorder à tout homme l'exercice de ce troisième degré d'abstraction, si l'on admet que tout homme possède les conditions requises pour saisir une notion qui transcende la matière : soit l'intellect agent et la mémoire ou conscience de soi. De fait on constate que tout homme arrive à concevoir par exemple la notion de Dieu (même s'il refuse son existence) notion qui transcende manifestement la matière. Il semble même que l'homme soit plus à son aise au troisième degré qu'au deuxième degré d'abstraction mathématique. De plus l'apanage du philosophe n'est pas en tel ou tel mode d'abstraction mais plutôt dans la sagesse qui est la vertu intellectuelle de voir toute connaissance et toute science dans « l'intelligence » des premiers principes, et d'en avoir une connaissance critique et approfondie. Il est clair que le métaphysicien a une connaissance plus profonde des principes que le vulgaire, mais cette pénétration vient justement du pouvoir acquis de confrontation de ces mêmes principes avec les données des sciences relevant du deuxième ou du premier mode d'abstraction, confrontation que n'a pas faite l'homme simple. L'abstraction appartient par nature à l'intellect agent, on ne peut pas dire qu'il acquiert ou n'acquiert pas tel ou tel degré ; ce que l'on peut acquérir c'est une habitude, une facilité spéciale à abstraire et aussi à s'exprimer en un vocabulaire précis, une facilité à démontrer, à tirer des conséquences de ce qui est donné à tous au principe (cf. aussi Q. D. Verit. XII, 1, page 236, Avicenne).

L'être saisi au troisième degré d'abstraction est cependant ce qui « tombe » d'abord dans l'intelligence. Ce paradoxe s'explique par le fait que les opérations intellectuelles à la différence des opérations sensibles, ne sont pas comme telles mesurées par le temps, puisque non liées au corps, aux organes comme les sens. Il ne peut s'agir d'antériorité temporelle, mais seulement d'antériorité logique, en ce sens que rien n'est saisi sans l'être, sans inclure l'être. Il faut donc bien que la condition de toute saisie d'une notion soit celle de l'être et que la condition de toute abstraction soit le troisième degré. Les degrés inférieurs d'abstraction sont comme des participations au degré métaphysique, lequel à un autre point de vue est plus imparfait que les autres degrés car ces derniers nous fournissent des pré-

cisions au moins approchées sur les natures réelles où se réalisent diversement (génériquement, voire spécifiquement ou individuellement) les notions transcendantes. Ceci, explicitement, est formulé par S. Thomas (1).

Le troisième degré d'abstraction, auquel correspond le développement de l'« habitus » d'intelligence, qui nous place immédiatement aux dessous des anges (*de Verit*, 8, 15) est cependant inné et immédiat, antérieur et à l'origine de toute abstraction et connaissance scientifiques.

Ayant proposé cette hypothèse d'interprétation relativement à l'étape pré-conceptuelle de l'abstraction, c'est-à-dire qui précède la production du concept et la rend possible, il reste à expliquer comment le terme de l'opération de l'intellect agent, qui est un principe (quo) pour l'intellect possible et se nomme « species impresse » (en tant que reçu par lui) permet la production du concept (ou « species expresse » ou verbe) dans lequel est saisi, connu l'objet. Il est entendu qu'il s'agit précisément ici du concept transcendant et non d'un concept quelconque, soit de la critériologie « spéciale » de l'axiome. En définitive le développement de cette hypothèse est suggéré par l'antinomie suivante :

1. — Il faut d'abord que la saisie des notions premières se fonde sur des réalités concrètes, « individuelles » sinon l'intuition métaphysique, dite parfois abstractive, serait contestable. Un universel qui n'est pas fondé sur des individus est « fictif ». Une intuition doit être comme une vision immédiate. Ainsi l'intuitionnisme bergsonien n'accorde pas l'immédiateté à l'intelligence des corps matériels, des solides, mais à la saisie du dynamisme interne du moi, de sa durée, saisie qui fonde la vraie philosophie. On pourra rétorquer avec S. Thomas que cette saisie est seconde ou réflexe car elle suppose que ce dynamisme soit passé à l'acte sous l'influence des objets matériels (2).

---

(1) « Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quos sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse » QD. de Verit, 10, 6 Il semble que sur ce sujet il fasse une large concession à l'augustinisme platonicien, « dépassant » l'aristotélisme lorsqu'il affirme dans le même article « ad sextum » : « dicendum quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis ; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam... »

(2) « ...S. Consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium et, eis mediantibus, intellectus possibilis (Ia, q 87, a 1) ».

2. — Mais les réalités matérielles individuelles ne peuvent fonder ces notions premières de façon immédiate et directe (1).

On peut même ajouter que nous n'arrivons même pas à connaître dans l'universel les natures spécifiques, mais seulement génériquement et approximativement.

Cette antinomie n'est pas insurmontable car il existe un individu, un « singulier » qui nous est parfaitement connaissable de par son immatérialité : « Dicendum quod singulare non repugnat intelligi inquantum est singulari ; sed inquantum est materiale : quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi » (Ia q 86 a 1 ad 3 um). Aiguillés sur cette voie nouvelle il reste à savoir comment la connaissance de soi-même peut fonder l'évidence, la certitude et la transcendance de nos premières intuitions. Dans ce problème sont impliqués une multitude de sous-questions dont les principales semblent les suivantes :

— La conscience du moi humain donnée dans la mémoire (dont on a vu la nécessaire dépendance envers les objets externes), illuminée par l'intellect agent est-elle nécessaire et suffisante pour permettre à l'intellect possible de concevoir les notions les plus communes qui deviennent alors l' « expression » de la connaissance de l'âme, par elle-même?

— Le « sujet » peut-il être « objet », immédiatement connaissable en des concepts intuitifs ou abstractifs, directs ou réflexes ?

— Ces concepts exigent-ils simultanément un contact avec les objets externes ? (retour aux sens).

— Sont-ils subjectifs, anthropomorphiques ou valables universellement ?

— Comment peut se faire la genèse de la diversité des notions qui paraissent transcendantales à partir de ce « moi » humain ?

Dans la mesure où ces questions, choisies parmi tant d'autres, auront été résolues, il sera possible d'aborder l'étude du jugement transcendantal qui est proprement l'axiome ; et l' « habitus » qu'il engendre dans l'intelligence, en lui-même ; puis dans son rapport avec la sagesse métaphysique et la science.

D'abord la première question. On ne peut refuser l'existence de la mémoire sensible, ni des souvenirs qu'elle nous donne, ni de la conscience de soi où se rencontrent toutes nos

---

(1) Car : « Dicendum quod singulare, in rebus materialibus, intellectus noster directe et primo cognoscere non potest... Intellectus noster « directe » non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam « reflexionem » potest cognoscere singulare » (Ia, 86, 1).

« impressions » objectives et subjectives. Il faut noter que par son appartenance au sujet humain la mémoire n'est pas purement sensible (ni purement intellectuelle), c'est d'ailleurs le cas de toute sensation : il n'existe pas de sensation « pure » mais on constate une perpétuelle réfluence et confluence des sens internes, externes et de l'intelligence (sans parler de la volonté et des passions). L'homme est conçu par S. Thomas comme un tout hiérarchique et non comme un assemblage mécanique, ou une juxtaposition de parties ou facultés indépendantes. Il y a une continuité « architectonique » qui place les intentionnalités inférieures en dépendance instrumentale des intentionnalités supérieures et « oblige » les opérations supérieures à utiliser comme instruments les opérations inférieures. Ceci explique que la mémoire ait une certaine participation intentionnelle au sujet concret et réel d'existence (essence de l'âme), participation sensible la plus immédiate et la plus élevée, (cf. par exemple : « Intellectus accipit immediate non a sensibus exterioribus sed interioribus ») Q. D. Verit. 18, 8, 5^{um} (cf. aussi de Ver, 19, 1). La condition nécessaire et suffisante pour que l'intelligence puisse former des notions premières est qu'elle ait un objet individuel, existant dans la matière et qui ne puisse pas lui échapper et immédiat. Or la mémoire sensible nous donne à la fois et simultanément la conscience du sujet dans son opposition à l'objet sensible. Son « assomption » par l'intelligence (active) qui l'élève, transforme cette intentionnalité jusqu'à « représenter » la totalité de l'essence humaine. L'acte de la mémoire est nécessaire, car sans lui l'intellect agent est sans objet et incapable de « représenter » la totalité du sujet humain corps et âme, sens et esprit. Il est suffisant car il assume en lui, il intègre dans le sujet (cum. scientia) le monde objectif externe. Le sens qui nous donne la conscience du sujet sensible est la mémoire, ce rôle n'appartient qu'à elle, (et ne se retrouve dans les sens inférieurs que par participation). Mais ce « sujet sensible » où viennent confluer toutes les puissances psychologiques est, en tant que connu, un objet qui répond aux conditions posées à savoir : matérialité (par l'organe), individualité et immédiateté. En effet la mémoire est immédiate à l'intelligence car sommet de la « hiérarchie sensible » : « Memoria et supremum quoddam in cognitione sensitiva » (Co de Sensu et Sensato leçon I, n° 12). On objectera que, dans la conception thomiste, la mémoire a une opération postérieure à l'imagination laquelle dépend des sens, et qu'il découle que l'intelligence a « immédiatement » besoin des sens et des objets externes spécialement dans ses premières conceptions. Il faut répondre que le « point de départ » de l'intel-

ligence doit être le « point d'arrivée » des sens dans leur évolution vers la perfection de l'acte, et que le lieu de rencontre, de continuité entre ces deux points est justement la mémoire. Si l'intelligence a « immédiatement » besoin des sens externes ou sans la médiation des sens internes, pour ses premiers pas dans la connaissance, il faut rayer de l'œuvre de S. Thomas les thèses de l'origine hiérarchique des puissances de l'âme (Ia, 77, 7) et des degrés d'intentionnalité (de Verit 2, 5 et 6). Ce n'est que lorsque la conscience du sujet (face à l'objet) est en acte dans la mémoire que l'intelligence peut agir et commencer sa vie propre. Voilà pourquoi semble valable l'hypothèse selon laquelle la mémoire est l'instrument « privilégié » de l'intelligence en son abstraction métaphysique des concepts premiers qui sont « les raisons séminales » de toute la connaissance (Q. D. De Verit, 11, 1)).

Cette proximité entre l'intelligence et la mémoire sensible, ce concours entre elles rend difficile leur distinction d'autant plus que l'intelligence a sa mémoire propre (soit intellectuelle et non sensible). S. Thomas, respectueux de S. Augustin, lorsqu'il expose la conception augustinienne de l'esprit humain (mens) image de la Trinité car composé de trois principes : « memoria, intelligentia et voluntas » (Q. D. de Verit. q10 a 3) s'applique a bien distinguer : mémoire sensible et mémoire intellectuelle, tout en identifiant cette dernière à l'intelligence (sauf du point de vue de l' « habitus » : Ia, 79 a 6). Dire que la mémoire est l'instrument immédiat et privilégié de l'intelligence en tant que contribuant à sa connaissance des notions premières comme fondées sur un objet sensible, individuel et immédiat (qui est en même temps le sujet) nous conduit nécessairement à la question de la connaissance de l'âme ou de l'esprit par lui-même.

S. Thomas l'expose ainsi (1) (in Q. D. de Verit. q 10 a 8) « ...il faut noter que chacun peut avoir une double connaissance de l'âme, comme dit Augustin in IX de Trinit (4). L'une, par laquelle l'âme de chacun se connaît seulement quant à ce qui lui est propre ; et l'autre par laquelle l'âme est connue quant à ce qui est commun à toutes les âmes. Car la connaissance que l'on a de toute âme en général est celle par laquelle on connaît la nature de l'âme ; la connaissance que l'on a de l'âme quant à ce qui est propre à soi-même, est la connaissance de l'âme selon qu'elle a l'être en tel individu. D'où par cette connaissance est connue l'existence (le « an est ») de l'âme, comme lorsque quelqu'un perçoit qu'il a une âme ; par l'autre

(1) Nous nous excusons de donner la traduction de tout le corps de l'article.

connaissance est « su » (scitur) l'essence (le « quid est ») de l'âme et ses propriétés.

1. — Quant à ce qui concerne la première connaissance, il faut distinguer, car il y a de quelque chose soit une connaissance habituelle soit une connaissance actuelle.

a) Quant à la connaissance actuelle, par laquelle quelqu'un considère qu'il a en acte une âme (se in actu animam habere), je dis, que l'âme est connue par ses actes. Car quelqu'un perçoit qu'il a une âme, et qu'il vit, et qu'il est, en ceci : qu'il perçoit qu'il sent et « intellige », et exerce les autres opérations vitales ; » «... d'où le Philosophe (Aristote) dit in IX Ethicorum : « Nous sentons que nous sentons ; et nous « (*intelligeons*/pensons ») que nous « (*intelligeons*/pensons) » ; et par ce que nous sentons cela, nous pensons que nous sommes ». Nul ne perçoit qu'il pense, si ce n'est de ce qu'il pense quelque chose : car penser quelque chose est antérieur à penser que l'on pense ; et c'est pourquoi l'âme parvient à percevoir actuellement qu'elle existe, par ceci qu'elle pense, ou sent ».

b) Mais quant à la connaissance habituelle, je dis ceci : que l'âme se voit par son essence, c'est-à-dire de cela même que son essence lui est présente (*est sibi praesens* : est présente à soi) elle est capable d'aller jusqu'à l'acte de connaissance d'elle-même ; de même quelqu'un par le fait qu'il a l'« habitus » (intraduisible) d'une science, de par la présence même de l'habitus il est capable de percevoir les choses qui dépendent de cet « habitus ». Mais pour ceci que l'âme perçoive qu'elle existe et soit attentive à ce qui se fait en elle-même, un « habitus » n'est pas requis ; pour cela la seule essence de l'âme suffit, laquelle est présente à l'esprit, d'elle, en effet, les actes découlent, en ces derniers l'âme même est perçue actuellement ».

2. — Mais si nous parlons de la connaissance de l'âme selon laquelle l'esprit humain est défini dans une connaissance spéciale ou générale, de nouveau il faut distinguer ainsi. Deux (choses) concourrent nécessairement à la connaissance : à savoir l'appréhension et le jugement de la chose appréhendée : aussi la connaissance, par laquelle la nature de l'âme est connue, peut être considérée soit quant à l'appréhension, soit quant au jugement.

a) Si donc on la considère quant à l'appréhension, je dis : que la nature de l'âme nous est connue par des « species » (représentations) que nous abstrayons des sens. Car notre âme a dans le genre des êtres intellectuels la dernière place, comme la matière première dans le genre des êtres sensibles, ainsi le dit le Commentateur (Averroès), in III, de Anima. De même que la matière

première est en puissance à toutes les formes sensibles, de même l'intelligence qui est la nôtre est « possible » envers toutes les formes intelligibles : d'où dans l'ordre des intelligibles elle est comme puissance pure comme la matière dans l'ordre des sensibles. Aussi, de même que la matière n'est sensible que par la forme surajoutée, de même l'intellect possible n'est intelligible que par la « species » surajoutée ».

« D'où notre esprit ne peut se penser lui-même en s'appréhendant immédiatement; mais de ce qu'il appréhende l' « autre » (l'objet) il aboutit à « sa » connaissance; de même la nature de la matière première est connue de ce même qu'elle est réceptive de telles formes. Ceci se comprend en considérant comment (par quelle méthode) les philosophes ont recherché la nature de l'âme. De ce que l'âme humaine connaît les natures universelles des choses, elle perçoit que la « représentation » (species) par laquelle nous pensons, est immatérielle ; autrement elle serait individuée, et ne conduirait pas à une connaissance universelle. De ce que la représentation intelligible est immatérielle, (les philosophes) ont pensé que l'intelligence est une réalité indépendante de la matière ; et de ceci ils ont suivi le processus jusqu'à la connaissance des autres propriétés de la puissance intellective. C'est ce que dit le philosophe in III de Anima (16), que l'intelligence est intelligible comme les autres intelligibles ; c'est ce que le commentateur expose en disant que l'intelligence connaît par une « intention » en elle, comme les autres intelligibles, cette intention n'est pas autre que la « species » intelligible. Mais cette intention est dans l'intelligence comme intelligible en acte ; dans les autres réalités non pas, mais comme intelligible en puissance. »

b) « Si on considère la connaissance que nous avons de la nature humaine quant au « jugement » par lequel nous sentons qu'elle « est » telle que nous l'avons appréhendée selon la précédente déduction ; alors est possédée une connaissance (notitia) de l'âme en tant que « nous voyons (*intuemur*/intuition) la vérité inviolable d'où, aussi parfaitement qu'il est possible, nous définissons, non pas quel est l'esprit de chaque homme, mais quel il doit être selon les raisons éternelles », selon Augustin in Lib. IX de Trinitate (6).

« ... (nous connaissons) cette vérité inviolable dans sa ressemblance (similitudine) qui est « imprimée » dans notre esprit, en tant que nous connaissons certains (objets) comme connus par soi (ut per se nota-immédiats) en lesquels nous examinons tous les autres, les jugeant tous selon eux. »

« Ainsi donc il apparaît que notre esprit se connaît soi-même

d'une certaine manière par son essence, comme le dit Augustin d'une autre manière par « intention », soit par « représentation » (species) comme le disent le Philosophe et le Commentateur (III de Anima), enfin d'une certaine manière en regardant (intuition) la vérité inviolable, selon Augustin. »

On peut noter aussi les textes suivants :

« ad primum, il faut dire que notre intelligence ne peut rien penser en acte avant qu'elle ait abstrait des images ; *ni même avoir une connaissance habituelle d'objets « autres » que soi, à savoir qui ne sont pas en elle-même, avant la dite abstraction,* parce que les représentations des autres intelligibles ne lui sont pas innées. *Mais son essence lui est innée, de sorte qu'elle n'a pas nécessairement à l'acquérir des phantasmes... Aussi l'esprit avant même qu'il abstraie à partir des images, a la connaissance habituelle de soi,* par laquelle *il peut percevoir que soi-même il existe* (se esse) », « ad octavum, *il faut dire que la science de l'âme est la plus certaine* (*certissima*) *selon ce que chacun en soi-même expérimente qu'il a une âme, et les actes de l'âme ; mais connaître « ce » qu'est l'âme, est la plus grande difficulté...* » (voir aussi I a q 87 a 1).

Il faut avouer qu'un texte de cette veine étonne de la part de S. Thomas (1). Sa complexité rend difficile une interprétation cohérente, si on le confronte à l'ensemble de l'œuvre. Il distingue deux connaissances individuelles de l'esprit par lui-même l'une dite actuelle, l'autre dite habituelle ; et deux connaissances communes (ou universelles) l'une par appréhension, l'autre par jugement. Il est clair que ces deux dernières ne peuvent nous intéresser ici, puisqu'elles sont manifestement postérieures à la saisie des premiers principes, exprimant les deux méthodes de la science psychologique : « a posteriori » ou par le medium de l'intention ou introspection réflexe, et « a priori » par un jugement portant sur l'âme comme contenue dans la « vérité inviolable » (vérité qui semble s'identifier justement aux axiomes). De plus la connaissance de l'âme en général n'est pas le fondement individuel, immédiat et antérieur que nous recherchons. Restent les « deux modes de connaissance individuelle » qui sont soit actuelle soit habituelle. La connaissance de l'âme individuelle est dite actuelle lorsqu'elle a pour médium, pour point de départ les actes qui découlent de cette âme, ou opérations vitales, intellectuelles et sensibles. C'est

(1) On s'étonne aussi que Jean de S. Thomas OP (1589-1644), thomiste réputé, et contemporain de Descartes (1596-1650) le passe sous silence dans son *Cursus philisophicus*. Un tel texte aurait constitué un terrain d'entente entre thomistes et cartésiens. Mais le dominicain espagnol semble être resté à l'écart du courant de pensée de son temps. Voilà une cause de la décadence thomiste...

le type de la connaissance réflexe qui suppose au préalable une connaissance directe des objets externes, et donc une abstraction à partir des sens externes. Mais si on suspend toute la connaissance des premières notions à une connaissance réflexe de l'âme, postérieure à la saisie des objets externes, on retombe dans les antinomies qui suscitent l'hypothèse proposée. Enfin la connaissance « habituelle » de l'âme individuelle a tous les caractère recherchés. En effet « l'âme se voit par son essence », c'est-à-dire : par le fait que son essence est présente à soi-même, elle peut produire un acte de connaissance d'elle-même. Comme il le précise il n'entend pas « habituelle » au sens où la science acquise est dite « habitus », mais au sens de « possession » (par opposition à privation) ou de « présence ». Ce type de connaissance se caractérise par opposition aux autres en ce que l'objet est « présent » non seulement comme objet mais aussi comme sujet existant, tandis qu'une connaissance disons normale, implique que le sujet soit distinct réellement de l'objet, que le sujet soit « privé » en quelque sorte de l'objet, car toute acquisition de connaissance suit à sa manière les lois générales du mouvement à savoir passage de la privation à la possession d'une forme dans un sujet donné. Cette connaissance est habituelle car non acquise mais immédiatement possédée dès l'origine. (Cf. à ce sujet, in C. G. II cap. 78 ce qui est dit de l'intellect agent : « est sicut habitus quod est lumen »). Ceci ne veut pas dire que la connaissance de l'âme par elle-même, selon ce mode, se passe des opérations propres de l'intellect agent et de l'intellect possible et de tout concept, soit dans une identité pure objet-sujet, c'est là un privilège exclusif à Dieu (qui est identiquement sa pensée, son concept...) ; mais seulement qu'elle n'exige pas de « medium a quo » ou de species (représentation) impresse, qu'elle se fait immédiatement « per essentiam » ; autrement dit l'essence de l'âme joue ici le rôle de principe immédiat de connaissance, « essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere ; ... Et ideo *mens antequam a phantasmatibus abstrahat*, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse » (dans ad 1^um^). Le principe thomiste : « intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat » subit donc une infraction, une exception d'importance : celle de ce mode de connaissance habituelle qui est absolument innée et en acte, car son *medium* est l'essence même de l'âme. Cette exception est d'importance car il affirme (ad octavum) : « Dicendum quod secundum haec scientia de anima est *certissima*, quod unusquisque in seipso « *experitur* » *se* animam habere, et actus animae sibi inesse...» Ce qui signifie que cette connaissance est la plus certaine et en même

temps « expérimentale » ; on sait que le terme « certissima » est réservé presque exclusivement aux premiers principes.

Aucune connaissance humaine, de l'aveu même de S. Thomas, ne réunit ces caractères d'être : immédiate (per essentiam), intuitive, la plus certaine et en même temps « expérimentale » d'un objet (qui est en même temps sujet) individuel qui est le composé ontologique humain de corps et d'âme. Nous avons là une réponse qui dépasse le « dilemme » exposé plus haut, une intuition à la fois expérimentale et métaphysique, innée, à la portée de tous, nécessaire et immanente à toute la connaissance. Il faut avouer que cet aspect augustinien du thomisme a été fort délaissé.

Dans ce mode de « connaissance habituelle » de l'âme on se demande quels sont les rôles (et utilités) de l'intellect agent et de la mémoire, puisque l'intellect possible a dans l'essence même un principe suffisant à la production de son concept et se passe de « species impresse » abstraite. Car l'intellect agent a pour rôle d'élever les images sensibles à l'état de représentations intelligibles en acte ; si les images de provenance externe sont inutiles, l'intellect agent n'a plus de raison d'être. Quant à la mémoire elle est sensible, or l'intelligence a beaucoup mieux que la mémoire pour « concevoir », si elle reçoit immédiatement, à la source, cette présence de l'essence même de l'âme (qui est intelligible en acte). Cependant il faut dire que l'intellect agent et la mémoire ont leur rôle nécessaire. Car l'essence humaine, et c'est encore là une thèse majeure en thomisme, est incapable d'agir immédiatement c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'une puissance (cf. Ia 54 a 1 ad 3 et Ia q 77 a 1). Par conséquent l'essence humaine ne peut jouer le rôle de principe de connaissance habituelle sans la médiation d'une puissance active qui est justement au plan cognitif : l'intellect agent. Quel est son rôle ? D'éclairer, d'illuminer c'est-à-dire de transmettre au plan intentionnel la réelle spiritualité de l'âme, en un mot de permettre ici une connaissance « per essentiam ». Mais ce que transmet l'intellect agent, c'est seulement la partie spirituelle de l'homme (dans sa « lumen ») ; représenter l'âme ce n'est pas représenter tout l'homme, si l'on considère que l'homme est essentiellement un composé de corps et d'âme individué par le corps. C'est ici que devient nécessaire le rôle de la mémoire sensible (cogitative) qui permet la « représentation » de la partie corporelle et sensible de l'homme, de son « moi » sensible. (S. Thomas dirait probablement que dans l'état d'âme séparée du corps le rôle de la « cogitative » cesse, mais non pas dans celui de l'âme unie au corps).

La mémoire « quae est thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu » C. G. II 74 (début) est le lieu des intentions ou représentations subjectives par opposition à l'imagination « quae est thesaurus formarum apprehesarum per sensum » C. G. II 74 (lieu des formes objectives). On peut concevoir la connaissance habituelle de l'âme comme l'illumination conjointe (selon une union instrumentale) de l'intellect agent et de la mémoire, illumination qui « représente » immédiatement l'essence totale de l'homme et permet à l'intellect possible de produire son concept de l'âme individuelle (1). On objectera que ce concept n'est pas transcendant car il implique en lui-même le concept d'être. On peut répondre que c'est dans l'âme individuelle que nous saisissons l'existence ; en un sens nous ne connaissons alors que son « an est » « Per hanc cognitionem cognoscitur an est anima » (article cité totalement p. 72, 73, plus haut) et nous ignorons son « quid est ». Le sujet individuel ne se révèle que par et dans son existence, et cette existence constitue le « formel » de la connaissance habituelle de l'âme par elle-même. Cette interprétation permet de comprendre des affirmations en soi assez mystérieuses (2) telles que :

« Prima principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III de Anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis » Q. D. de Verit. q 10 a 13 (Notons que nous ne sommes pas encore à l'étape du jugement axiomatique mais seulement à ses parties conceptuelles et que le problème du jugement ajoute une complexité et des difficultés nouvelles). Comment les premiers principes peuvent-ils être instruments de l'intellect agent ? Car l'intellect agent ne connaît pas, il est principe actif de connaissance pour l'intellect possible qui lui seul connaît. Il serait plus logique de dire que les axiomes sont instruments de l'intellect possible qui seul conçoit et juge !

On peut répondre avec probabilité qu'ils sont « quasi » instruments de l'intellect agent parce que préexistants dans sa « lumière » laquelle est son instrument d'action. Les principes ne sont pas instruments de l'intellect possible mais plutôt ses objets. Qui dit instrument dit action et non pas comme tel : « signification » d'objet.

A cette interprétation on objectera des textes tels que : « Simi-

---

(1) On retrouverait là — peut-être — la thèse de Silvestre Le Ferrarais (déjà signalée) de l' « illumination radicale » ou de l'enracinement (participation) des sens internes dans l'âme spirituelle.

(2) Comme l'avoue Jean de S. Thomas : « *Cursus* » III 310 a 7 et 311 a 37.

liter etiam dicendum est de scientiae acquisitione ; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur *per species a sensibilibus abstractas*, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius, et hujus modi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. » (Q. D. de Verit. q. II a 1).

Ce texte semble en contradiction formelle avec ce qui est avancé plus haut car il pose la nécessité d'une représentation (species) abstraite des sens comme principe (species impresse) de la conception première de l'intellect possible. On ne voit pas comment la « connaissance habituelle » de l'âme peut échapper à cette loi si elle est celle de la connaissance des axiomes. Car les axiomes définissent le mode et les limites de la connaissance humaine, comme la semence définit l'espèce et les limites de la plante future.

Comment S. Thomas peut-il maintenir simultanément que nous avons une connaissance individuelle de l'âme qui se passe du « medium » abstrait des sensibles alors que la connaissance des premiers principes exige un tel medium, si l'on sait que, pour lui, tout concept implique en lui-même le concept d'être et que tout jugement implique les premiers jugements ? « Ens est quod primo cadit in intellectu ». La solution semble se trouver dans l'étude de l'acte de la mémoire (ou « cogitative »). Il est vrai que la connaissance individuelle de l'âme par l'intelligence n'exige aucun medium d'origine externe mais seulement la « représentation » de l'essence individuelle de l'homme transmise à l'intellect possible par le concours de l'intellect agent (et sa « lumen ») et de la mémoire (avec sa conscience du sujet). Cependant l'acte de la mémoire sensible et sa représentation subjective est impossible sans des représentations objectives venant de l'imagination et donc des sens externes. Ce qui veut dire que si dans l'ordre intelligible le sujet individuel (ou essence réelle de l'homme) est principe antérieur et immédiat de connaissance ; dans l'ordre sensible l'objet individuel (réalités externes) est principe antérieur de connaissance. Le point d'arrivée de la connaissance sensible d'origine externe est la mémoire, son opération est donc postérieure et même la dernière dans le monde sensible. Le point de départ de la connaissance intellectuelle est l'opération de la mémoire lorsqu'elle a pu prendre conscience du « sujet sensible » dans son opposition au mouvement des « objets externes » ; et dans cette naissance de l'intelligence ce ne sont pas les objets externes

qui servent de « medium » formel mais le sujet sensible « représenté » dans son union essentielle au sujet spirituel. Ce qui caractérise le degré d'abstraction métaphysique par rapport aux degrés physique et mathématique est donc la médiation des « intentions » subjectives et non celle des images objectives, bien que dans le processus sensible ces « intentions » subjectives exigent la médiation des images et des sensations. Le processus sensible serait ascendant : de l'objet externe au sujet interne, le processus intelligible serait descendant : du sujet à l'objet externe.

En un mot si les images sont principes et « media » pour la mémoire, elles ne le sont pas pour l'intelligence dans sa connaissance première et métaphysique. Tout mouvement suppose un principe et un terme, par exemple la nutrition a pour principe l'aliment brut et pour terme l'aliment assimilé, intégré dans le vivant, incorporé dans sa substance. Il est possible que cet aliment ait lui-même subi une transformation ; comme végétal il s'est nourri lui-même il a assimilé des éléments chimiques (Azote) qui ont joué pour lui le rôle de principe, de médium. Mais on ne peut pas dire que la nutrition humaine ait pour médium l'Azote chimique, sauf de manière éloignée ; son médium propre et formel est l'aliment vivant. De même dans la connaissance. La continuité ascendante que l'on constate dans les sens s'explique par le fait que les sens externes transmettent à la perception (dite sens commun) leurs objets : couleur, odeur, son..., ces objets jouent le rôle de principe, de médium de perception dont le terme est une sensation nouvelle (assimilée) celle des quantités concrètes. Puis ces perceptions jouent le rôle de principes pour l'imagination qui à son tour les conserve, les transforme, les associe même en l'absence des objets externes sous forme d'images. Ces dernières sont principes de l'estimative (instinct animal) qui engendre les « intentions » selon lesquelles l'animal juge en quelque sorte l'utilité ou la nocivité des choses relativement à lui-même. Enfin ces « intentions » sont point de départ de la mémoire qui les conserve, reproduit, associe, dans les « souvenirs ». Chaque sens est conçu comme un ouvrier spécialisé dans une chaîne sans fin, chacun reçoit du précédent un objet auquel il ajoute quelque chose de nouveau. A chaque opération sensible l'objet est transformé, acquiert une signification originale, une « formalité » nouvelle qui l'éloigne de plus en plus de l'objet matériel. Au point d'arrivée de cette ascension sensible lorsque commence la vie intellectuelle, il est donc permis de dire que ce ne sont pas les images qui constituent le principe ou *medium*, de la connaissance intellectuelle, mais plutôt les « souvenirs » soit nos pre-

mières impressions subjectives, nos premières réactions devant ces « images ». Ces images sont principes éloignés, les souvenirs : « media » prochains de l'intelligence. C'est en ce sens que l'on peut interpréter le texte opposé plus haut affirmant que « les premières conceptions » de l'intelligence sont connues par les « species a sensibilibus abstractas ». L'ascension intentionnelle de l'objet sensible jusqu'à la mémoire rend possible la saisie immédiate de l'âme par elle-même dans l'ordre intelligible ; cette saisie est immédiate car seul le sujet représenté joue le rôle de principe, bien que la mémoire exige la médiation d'« intentions » et d' « images objectives » qui ne sont cependant pas « média » dans l'acte intellectuel. On ne voit pas comment concilier autrement les textes proposés dont seulement l'apparence est contradictoire. Il paraît donc établi que nous avons une connaissance intellectuelle absolument primitive, immédiate, expérimentale, intuitive, la plus certaine, accessible à tous, n'exigeant pas un « medium » sensible objectif mais seulement la présence de l'essence humaine, dans laquelle nous saisissons l'existence (le *an est*) de notre âme individuelle. Ce premier concept d'être (comme tel très imparfait) est ce qui « tombe d'abord » dans l'intelligence et est en quelque sorte la « raison séminale » de toute la science humaine, l'instrument de l'intellect agent dans ses divers degrés d'illumination abstractive (1).

La connaissance de l'âme par elle-même pose un second problème : comment le sujet peut-il être un objet, immédiatement connaissable en des concepts ? Ces concepts sont-ils intuitifs ou abstractifs, directs ou réflexes ? Pour S. Thomas Dieu seul est son objet identiquement et son acte de connaissance, parce que comme sujet il n'est aucunement limité, et ne souffre aucune altérité, ni potentialité (passive). Pour qu'un sujet soit objet identiquement il faut qu'il existe selon un mode communicable, selon un mode de simplicité, si l'on admet que l'« existence objective » se distingue de « l'existence » réelle par sa pure transparence envers la chose signifiée, que le réel comme tel est incommunicable et limite sa forme, l'individualise pour lui seul.

C'est pourquoi plus une réalité comporte de la puissance ou de la matière, plus elle est incommunicable et inconnaissable en soi ; plus elle est proche de l'Acte Pur plus elle est communicable et connaissable en soi. Un esprit créé comportant une certaine

(1) S. Thomas distingue trois genres d'abstraction mais il admet leur subdivision en espèces. C'est ainsi qu'au degré physique on étudie l'être mobile en général, puis les espèces de mobiles par exemple : animé et inanimé, puis les sous-espèces d'êtres mobiles animés : végétal, animal, homme, etc... « Mais l'âme selon qu'elle n'est pas acte de tel corps ne relève pas du point de vue physique ...» Co. Méta VI, 1, 1159.

potentialité (limitative de son existence) est déjà moins connaissable. L'Homme, esprit dans la matière est parmi les sujets intellectuels celui qui est le moins communicable. Il ne faut pas comprendre « immédiatement connaissable » comme si l'esprit humain pouvait se penser lui-même sans aucune diversité. Car la connaissance est dite immédiate uniquement lorsqu'elle n'exige pas un medium intentionnel distinct de la chose à connaître et du concept de cette chose. Dans le cas de la connaissance de l'âme par elle-même il n'y a pas de tel « medium » (ou « species » ou « intentio »). Mais il y a une puissance active dont le dynamisme lumineux (intellect agent) assumant le dynamisme sensible (mémoire) communique l'essence humaine (dans son individualité) à l'intelligence (passive) laquelle peut produire un concept de cette existence de l'âme : telles sont les restrictions à l'immédiateté de la connaissance. Notre connaissance la plus simple est déjà très complexe subissant les conditions de la nature humaine, la plus complexe qui soit. Ce concept est cependant intuitif et non abstractif. Le concept intuitif est celui qui se termine à un objet actuellement présent et existant, comme le sens externe de vision exige la présence agissante de l'objet lumineux. Le concept abstractif est celui qui ne se termine pas actuellement à un objet présent, exemple, je puis penser au cheval, ou même à tel cheval en l'absence de tout cheval existant. Le concept intuitif est expérimental, en lui est atteint un objet présent, et comme rien n'agit si ce n'est comme singulier, cet objet est singulier. L'intelligence humaine est située entre deux pôles : les objets externes qui sont singuliers et son sujet d'existence qui lui aussi est singulier. Il n'y a donc que deux espèces possibles (naturelles) de concepts intuitifs (1) ou expérimentaux : soit le concept qui se termine en continuité avec les sens externes à l'objet singulier externe, soit le concept qui se termine à l'essence même de l'âme. Mais ces deux types de concepts intuitifs se diversifient aussi en ce que l'un est direct l'autre indirect ou réflexe. La connaissance habituelle de l'âme par elle-même est directe, car n'exigeant pas comme telle une réflexion sur une connaissance d'un autre objet (cas de la connaissance actuelle) ; tandis que la connaissance intellectuelle des objets matériels singuliers exige une réflexion de la connaissance sur la sensation qui seule connaît directement les singuliers (2).

(1) On mettra à part les « intuitions » d'ordre surnaturel et mystique. Cf. Ambroise Gardeil (1859-1931) : « La structure de l'âme et l'expérience mystique » 1927 (2 vol). (influence de Jean de S. Thomas dans son Traité des Dons du Saint-Esprit).

(2) « Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta : et sic aliquam cognitionem de singulari accipit ». QD de Verit. q 10. a5.

Ce qui signifie que seule la connaissance de l'âme par elle-même peut être vraiment considérée comme individuelle, seule elle contient un concept intuitif direct.

Autre question : les premiers concepts exigent-ils un contact avec les objets externes, un retour aux sens ? (1)

Ce retour aux sens est absolu et universel et la connaissance habituelle de l'âme ne peut lui échapper. Il peut se comprendre par la nécessité, qu'il a fallu admettre, de poser le concours de la mémoire dans la formation de l'acte intellectuel. La mémoire nous donne la conscience du sujet, cette prise de conscience n'est possible que par rapport (et par opposition) à l'objet sensible (qui est « terme a quo »). Le concept de l'âme en son existence individuelle ne peut s'achever pleinement que dans un retour, une « conversion », à la mémoire qui seule saisit le « sujet sensible », et par voie de conséquence aux images (phantasmata) qui s'opposent comme objets sensibles à la conscience du sujet. Ce retour aux images a pour rôle essentiel non pas de les saisir en elles-mêmes et leurs objets mais formellement de concevoir « le sujet comme distinct » des objets, comme séparé d'eux (2). Alors que dans la conception d'une réalité matérielle l'image est nécessaire en elle-même indépendamment du sujet connaissant.

Comment ces premières conceptions peuvent-elles « paraître » transcendantales, valables universellement ? ou sont-elles anthropomorphiques et fictives, illusoires pour la connaissance du monde extérieur ?

Si l'on admet que la connaissance habituelle de l'âme par elle-même engendre le premier concept de l'être, on objectera que ce concept, tout intellectuel qu'il est, n'a rien d'universel, encore moins de transcendantal car il exprime seulement que mon âme « est », il est « individuel ». C'est là concevoir l'esprit à la manière d'un être matériel. « Il faut considérer que les êtres connaissants se distinguent des non-connaissants en ceci : que les non-connaissants n'ont rien que leur propre forme ; tandis que le connaissant *est né pour avoir* aussi la forme d'autre chose : en effet la forme (species) du connu existe dans le connaissant. D'où il est manifeste que la nature d'une réalité non connaissante est plus contractée et limitée ; alors que la nature des réalités connaissantes a une amplitude et une extension plus grande : à cause

(1) En effet il est dit : « Dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata » I a 84 a 7.

(2) On pourrait rappeler ici la thèse de Jean de S. Thomas sur l'abstraction « négative » opposée à l'abstraction « positive » (*Cursus phil.* I 335 a 41, 347 b 38, II, 31 a 8, 11).

de quoi le Philosophe dit III De Anima (13) que « l'âme est d'une certaine façon toutes choses ». La contraction de la forme vient de la matière. Aussi nous disons que plus les formes sont immatérielles, plus elles accèdent à une certaine infinité. Il est donc clair que l'immatérialité d'une chose est la raison de sa connaissance ; et le mode de connaissance est selon le mode d'immatérialité... » (Ia q. 14 a 1). L'âme étant immatérielle (bien qu'unie au corps) a une existence qui transcende la matière, c'est ce qui caractérise sa spiritualité : une non limitation par la matière (bien que l'âme ne soit pas infinie formellement, elle est infinie envers la matière). L'individualité, la subsistance de l'âme n'est pas un obstacle à son immatérialité; si nous pouvons connaître l'âme « nous connaissons d'une certaine façon toutes choses » c'est-à-dire l'être. Cet être limité, individuel par rapport à son sujet, l'essence de l'âme est transcendant et infini par rapport aux objets matériels. A la limite cette objection serait opposable à la connaissance de l'univers par Dieu lui-même. Car Dieu est une réalité personnelle qui n'a pour objet que soi-même. Comment en pensant : « je suis » peut-Il saisir l'universalité et la multitude des êtres ? Parce que l'infinité de son existence (même formelle) transcende toutes les participations créées ; et cependant son existence lui appartient seul.

Si la transcendance du concept de l'existence immatérielle de l'âme s'explique par l'indépendance de la matière, il est clair que l'homme ne peut en prendre conscience au premier stade de cette connaissance habituelle de l'âme. On ne saisit la transcendance d'une idée que dans ses applications, dans ses implications, aux idées inférieures, aux natures matérielles, et surtout dans le jugement. L'inconscience, où nous sommes souvent, de cette transcendance ne supprime pas le fait « en soi ».

Ces conceptions sont-elles anthropomorphiques, fictives, illusoires pour la connaissance de l'univers ? Il est évident qu'elles sont anthropomorphiques, car l'homme ne peut avoir que des idées d'homme en ce sens qu'il est toujours sujet de ses idées et non toujours objet. Les formes par lesquelles et dans lesquelles il pense sont bien humaines, mais ce qu'il pense n'est pas nécessairement lui-même. Le concept d'être que l'homme saisit dans son existence propre n'est pas un concept fermé, il a toutes les propriétés de l'esprit d'où il vient, c'est-à-dire l'ouverture vers la communication des autres formes, l'infinité envers tous les degrés d'êtres (1). Ce concept n'est pas illusoire car il y a une « expéri-

(1) « L'univers est un système d'êtres et de relations entrelacées dont l'homme fait partie. Or, si l'homme fait partie de la nature, on ne voit pas pourquoi le philosophe ne s'adresserait pas à l'homme pour la mieux concevoir. Il n'y a pas de raison *a priori* pour que ce qui est vrai de l'être humain soit faux des autres êtres, surtout si

mentation » intellectuelle (c'est même la seule véritable, absolument parlant), une expérience de l'existence immatérielle de notre propre moi réel ; ce concept d'être n'est pas illusoire pour la connaissance du monde matériel bien que nous ne puissions le vérifier que dans un jugement objectif, car nous constatons une relative continuité entre sa formation et la connaissance sensible externe. S'il était illusoire, nous ne pourrions pas assister à sa genèse indirecte par la gradation sensible, jusqu'à la mémoire proprement dite ni à son retour aux sens ; il devrait exister une incompatibilité entre l'activité du réel sur les sens et l'activité du sujet réel sur l'intelligence. Au lieu de cela on constate un rapport naturel entre le sujet connaissant et les objets connus, une inclination naturelle de l'intelligence faite pour connaître, pour exister le plus largement possible, pour devenir objectivement toutes choses. Mais ceci dépasse le domaine de la critériologie. Il s'agit seulement d'expliquer ici comment nous pouvons connaître les axiomes « apparemment » tels.

Nous en arrivons à la dernière question : comment peut se faire la genèse de la « diversité » des notions « apparemment » transcendantales dans cette connaissance de l'âme par elle-même ? Jusqu'alors il n'a guère été considéré que le concept d'être. Or il existe des notions qui découlent de l'être et ont les mêmes caractéristiques de transcendance. Les unes expriment « ce qui découle de tout être en soi » (dans sa réalité) « les autres ce qui découle de tout être relativement à un autre » (les valeurs). (QD. de Veritate q 1 a 1). S. Thomas énumère les notions suivantes : « ens », « res », « unum », « aliquid », « verum », « bonum » (c'est-à-dire : « être », « chose », « un », « individu », « vrai », « bon »). Cette énumération n'a pas de prétention exhaustive aussi pouvons-nous aussi ajouter : « beau » et « cause » (Ia q 5 a 4 ad 1 et Ia q 44 a 1 ad 1). On peut classer ces notions en deux types : celles qui expriment une réalité en elle-même et celles qui expriment un rapport entre deux réalités. Les unes sont des notions que l'on peut appeler « de réalité » puisqu'elles engendrent des « jugements de réalité », les autres sont des notions de valeur puisqu'elles engendrent des « jugements de

---

ce que l'on considère dans les uns et les autres est l'être même, ou les propriétés immédiates de l'être. C'est par là et en ce sens que cet anthropomorphisme si décrié et dont le moyen âge a tant usé reprend peut-être la valeur d'une méthode indispensable. Puisque je suis partie de la nature et que l'expérience que j'ai de moi-même est un cas privilégié en raison de son immédiateté même, au nom de quel principe rationnel m'interdirai-je d'interpréter en fonction de la seule réalité que je connais du dedans celle que je ne connais que du dehors ? Le seul fondement de tout anthropomorphisme légitime, c'est que l'homme est le seul être en qui la nature prenne conscience d'elle-même » (E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, première série, p. 91, Vrin 1932).

valeur », enfin la notion de causalité qui engendre des jugements de causalité (explication par la cause).

Entre ces notions il y a un ordre de connaissance, une antériorité logique de certaines (notions) par rapport à d'autres. « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est *ens* ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib I c. IX). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens » (QD de Veritate I, 1).

D'une manière générale il y a antériorité des notions de réalité sur les notions de valeur. De plus on trouve un ordre entre les notions de réalité. « Selon le premier mode il exprime dans l'être quelque chose d'affirmatif ou de négatif. On ne trouve rien d'affirmatif dit « absolument » qui puisse être reçu en tout être, si ce n'est son essence, selon laquelle il est dit être ; et ainsi est imposé ce nom de « chose » (res) qui diffère de l'être en ceci, selon Avicenne, que « être » est tiré de l'acte d'être (actu essendi), alors que le nom de « chose » exprime la quiddité ou essence d'un être. La négation qui suit tout être (pris) absolument, est l'indivision; et ceci est exprimé par ce nom : « un » (unum) : car l'un n'est rien d'autre que l'être indivis » (De Verit. q I a 1).

Cet ordre est précisé in I a q 11 a 2 ad 4^{um}. « Mais la division tombe dans l'intelligence de la négation même de l'être ; à savoir que : *primo*, l'être tombe (cadit) dans l'intelligence ; *secundo*, que cet être-ci n'est pas cet être-là (saisie de l'essence qui limite et divise l'être), et ainsi nous appréhendons la division (on peut interpréter cette « division » comme une saisie de la distinction essence-existence) ; *tertio*, l'un ; *quarto*, la multitude ». Ou encore in Co. Méta L. IV, leç. III, n°566 : « L'un qui est converti avec l'être implique la privation de division formelle qui se fait par les opposés dont la première racine est l'opposition de l'affirmation et de la négation. Car sont divisées entre elles les choses qui se comportent de telle manière (que l'on peut dire) : ceci n'est pas cela. D'abord est connu l'*être* même, et ensuite *néant*, et par conséquent division, et par conséquent *un* qui prive de division, et par conséquent *multitude*, dans la raison de quoi se trouve la division, de même que dans la raison de l'un se trouve l'indivision ».

Reprenons le texte synthétique de Veritate q 1 a 1 : « Si le mode de l'être est pris selon l'ordre de l'un à l'autre, ceci peut être de deux manières.

Première manière, selon la division de l'*Un* de l'*autre* : et ceci est exprimé par ce nom « individu » (aliquid) : en effet on dit « aliquid » comme « aliud quid » (quelque chose d'autre) ; d'où

de même que l'être est dit un, en tant qu'il est indivisé en soi, de même il est dit individu (aliquid) en tant qu'il est distinct des autres ». (Ce qui veut dire que l'individu est saisi comme membre de la multiplicité, comme distinct d'elle et donc après la notion de multiplicité qui suit à l'un) (1).

De même les notions de « valeur » ont leur ordre de connaissance entre elles. « Selon la convenance d'un être à l'autre ; et ceci ne peut exister que si l'on prend quelque chose qui est né (dont la nature est de) pour convenir avec tout être. Or ceci est *l'âme qui est d'une certaine façon « toutes choses »*.

« Dans l'âme il y a une puissance cognitive et une puissance affective. Donc la convenance de l'être à l'appétit est exprimée par ce nom « *bon* » (bonum), comme il est dit au commencement des Éthiques : le bien est ce que toutes choses désirent. De plus la convenance de l'être à l'intelligence est exprimée par ce nom : « vrai » (verum). Toute connaissance s'achève par l'assimilation du connaissant à la chose connue, de sorte que la dite assimilation est cause de connaissance... » (même référence de Veritate 1, 1).

Mais dans ce texte il intervertit l'ordre des valeurs, son but étant de s'arrêter à l'étude du vrai. L'ordre véritable est que le concept de « vrai » est antérieur à celui de « bien ».

« Il faut dire que bien que le *bon* et le *vrai*, par leur suppôt (sujet), soient convertis avec l'être, cependant ils diffèrent comme raisons. Et ainsi le *vrai*, absolument parlant, est antérieur au « *bien* ». Ce qui s'explique par deux (raisons) : 1° par ce que le vrai est plus proche de l'être, qui est antérieur au bien. En effet le vrai est relatif à l'être même *simplement et immédiatement* ; alors que la raison de bien suit à l'être, selon qu'il est parfait d'une certaine façon : ainsi en effet (l'être) est désirable; 2° de ce que la connaissance précède naturellement l'affectivité. D'où, puisque le vrai regarde la connaissance, et le bien l'appétit, le vrai sera antérieur au bien, selon sa raison » (Ia q 16 a 4).

Tout cet ordre est résumé in de Veritate q. 21 a 3 : « Si l'on considère le vrai et le bien en eux-mêmes, ainsi le vrai est antérieur au bien selon sa raison, puisqu'il est perfectif de quelque chose selon la raison de l'espèce ; or le bien (est perfectif) non seulement selon la raison de l'espèce (ou essence), mais selon l'être (esse) qu'elle a en réalité. Ainsi la raison de bien inclut en elle plus (de choses, de raisons) que la raison de vrai, et se comporte d'une certaine manière comme par addition à celle-là (notion de vrai) ; ainsi le bien présuppose le vrai, le vrai présup-

(1) « Hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae » (QD de Anima, q 1, a 1).

pose l'un, puisque la raison de vrai est achevée de par la saisie de l'intelligence. Or une chose est intelligible en tant qu'elle est une ; qui ne pense pas l'un, ne pense rien, comme dit le Philosophe in IV Méta. D'où de ces noms transcendants, s'ils sont considérés en soi, on a l'ordre suivant : que après l'être est l'un ; puis le vrai ; ensuite, après le vrai, le bien ». (Sans oublier ce qu'il dit sur la notion intermédiaire entre l'être et l'un : à savoir : « chose », et celle qui suit à l'un : « individu » ou aliquid).

Quant à la notion de « beau », qui tient apparemment une place très restreinte dans l'œuvre de S. Thomas, elle semble postérieure à la notion de « bien » : « Il faut dire que le beau (pulchrum) et le bien, sont identiques par le sujet : car, ils sont fondés sur la même réalité, à savoir sur la forme, et pour cela, le bien est loué comme beau. Mais ils diffèrent par la raison. Car le bien est proprement relatif à l'appétivité : le bien est ce que tous désirent. C'est pourquoi il a raison de fin : car l'appétit est comme un mouvement vers le réel. Le beau est relatif au pouvoir cognitif : sont dites belles les choses qui plaisent à la vue. D'où le beau consiste dans la proportion juste : car le sens se réjouit dans les choses justement proportionnées, comme semblables à soi ; car le sens est une proportion comme tout pouvoir cognitif. Et parce que la connaissance se fait par assimilation et que la similitude est relative à la forme : le beau relève proprement de la raison de cause formelle » (I a q 5 art. 4 ad 1^{um}).

Ailleurs, il semble identifier le bien et le beau. En effet le bien comme tel est divisé proprement en « honestum », « utile » et « delectabile » (Ia q. 6 a 6), or le beau (pulchrum) est identique à l'honnête (II a IIae q 145, a 2), on lit : « Il faut dire que, comme on peut l'accepter de Denys cap. IV des noms divins (leç. V), dans la raison de beau, (i. e. decorum) *concourent et la clarté et la juste proportion.* Il dit en effet que Dieu est dit beau comme « cause de la clarté et de la consonance des univers ». D'où la beauté du corps consiste en ce que l'homme a les membres du corps bien proportionnés avec une certaine clarté de la couleur qui lui est due (debiti coloris). Et, de même, *la beauté spirituelle consiste en ce que le comportement de l'homme ou son action est bien proportionné selon la clarté spirituelle de la raison.* (On sait que pour S. Thomas, cette clarté de la raison est la « lumen » naturelle de l'intellect agent, de même la beauté surnaturelle découle de la « lumen gratiae » comme la béatitude éternelle découle de la « lumen gloriae »). Mais ceci relève de la raison d' « Honnête », que nous avons dite être identique à la vertu qui modère selon la raison toutes les choses humaines. C'est pourquoi l'Honnête est identique à la beauté spirituelle. D'où S. Augustin affirme (in lib LXXXIII QQ (q 20) : « J'appelle honnête la beauté intelli-

gible que nous disons (être) proprement spirituelle ». Puis il ajoute que « de nombreuses beautés visibles existent qui sont moins proprement appelées honnêtes ». Si dans le texte précédent la notion de beau était distinguée de celle de bien et rapportée au pouvoir cognitif, si dans le dernier texte elle lui semble identifiée dans son mode « honnête », il faut admettre que la raison de beau diffère à la fois de celles de vrai et de bien, bien qu'elle les implique en elle-même (comme il affirmait que le vrai impliquait l'un et l'être). La raison de beau exprime la clarté et la juste proportion, ou plus exactement une proportion définie par la clarté, car la juste proportion comme telle convient aussi bien à la vérité et à la bonté. Que faut-il entendre par cette clarté ?

La clarté, la lumière est une image d'origine sensible souvent utilisée par S. Thomas en particulier pour exposer dans sa théorie de la connaissance, le rôle de l'intellect agent, (le rôle de la grâce et de la gloire dans l'âme du croyant). Il conçoit la lumière sensible, (évidemment il ignore tout de l'optique moderne, bien que se rendant compte de l'incertitude de l'optique médiévale, cf. par exemple : de Anima Livre II, l 14, n° 412, sur le problème du mouvement local de la lumière) comme un être ni corporel (406 à 414), ni spirituel (415), ni intentionnel (420), mais comme une « qualité active » du corps céleste, « par laquelle il agit » (420). Plus exactement il distingue « lux » : (principe actif), « lumen » : (participation lumineuse), « radius » : (rayon linéaire), « splendor » : (reflet ou réverbération). La lumière est pour lui le moyen de comprendre comment un principe actif peut se laisser participer instantanément (nous dirions maintenant à une vitesse limite) par tout l'univers en manifestant par les couleurs l'infinie diversité des formes et des substances sensibles, en étant pour ainsi dire la vie du monde matériel (avec la chaleur). Appliqué à l'homme il dira que l'intellect agent possède la lumière qui est « toute la force de la raison naturelle » (de Veritate q 10 a 13). La vie intellectuelle n'est qu'un reflet de cette lumière, une clarté proportionnée aux divers actes et aux divers objets. Et comme la volonté est définie par l'intelligence (« ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus » de Verit. q. 10 a 11 ad 6^{um}) elle est elle-même une participation de la lumière intellectuelle (1). Toute la morale thomiste (du point de vue naturel) est fondée sur la lumière de la raison. La beauté morale n'est que l'application bien proportionnée à tous nos actes intérieurs et extérieurs de notre lumière rationnelle ; les vertus sont des « media » entre les extrêmes, « in medio stat virtus » c'est-à-

(1) Cf. QD. Verit. q 12, a 1, p. 236 — les « habitus » des sciences et l'intellect agent.

dire la vertu est dans la « debita proportione ». Quand S. Thomas définit la beauté morale par la « proportion de l'action selon la clarté spirituelle de la raison », il veut dire que la beauté prise en général n'est que la proportion qui existe entre le mouvement (actions transitives et opérations) et son principe premier. Autrement dit une chose est belle quand on peut dire : ses actions sont bien conformes à ce qu'elle est. Si le vrai exprime la convenance d'un être relativement à l'intelligence (possible), si le bien exprime la convenance de l'être relativement à la volonté, il est dans la logique du système de dire que le beau exprime la convenance de l'être relativement à l'âme comme principe de vie pour toutes ses opérations ; mais l'âme humaine est principe de vie immédiatement par l'intellect agent qui contient sa lumière et qui donne « force » à toutes les opérations immanentes cognitives ou affectives ; il suit de là que le beau exprime la convenance de l'être relativement à la lumière naturelle (de l'intellect agent). Cette déduction est naturelle si l'on analyse : la manière dont il conçoit la raison de « beau » (par la clarté, principe de proportion), et le souci qu'il manifeste en toutes ces questions (exemple de Veritate) de comparer chaque « valeur » à une puissance de l'âme, souci qu'il explique par le principe : « anima est quoddammodo omnia ». C'est-à-dire l'âme par sa spiritualité a des puissances capables de se rapporter à tout l'être et à toutes ses « valences ».

Cependant postérieurement aux notions de réalité qui « expriment ce qui suit à l'être en soi » et aux notions de valeur qui « expriment la convenance d'un être à un autre » selon que cet autre est capable de connaissance ou de vouloir (cf. de Verit. I, 1) il faut ajouter un dernier « mode général » de l'être selon que tout être est capable (a la puissance) de communiquer quelque chose de son être à un autre en agissant soit selon qu'il est cause relativement à un effet (comme agent). Ce mode est dernier et suppose tous les autres (logiquement) (1).

Tout être est cause dans la mesure où il est, (agere sequitur esse). La notion de cause « suppose » en elle-même toutes les autres notions. Car la cause est d'abord un « être » ; puis comme elle agit d'une manière déterminée c'est-à-dire dans les limites ou la mesure de son essence, elle doit être une « chose » ; de plus si les parties de l'agent sont divisées et non *unies* l'être est « rompu » et l'action n'est plus possible ; elle doit être indivi-

(1) « Natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil est aliud quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile » *de Potentia* q 2, a 1.

duelle, car l'action appartient aux êtres individuels. Si, suivant la méthode du de Veritate q 1. à 1 (cité plus haut), on cherche à rapporter l'être à l'âme (« qui est quadammodo omnia ») en tant que principe de l'action, on doit reconnaître qu'elle n'est cause d'effets réels « ad extra » que lorsque sa volonté dirigée par l'intelligence assume tout l'appareil sensible jusqu'à l'organisme musculaire et spécialement manuel. Le « Faire » humain, qui transcende toutes les actions, tous les mouvements de la nature, manifeste l'universalité de sa connaissance, l'efficacité de sa volonté, l'harmonie hiérarchique de ses puissances il manifeste le vrai, le bien, le beau, et leur ajoute un rapport nouveau : la communication d'une (certaine) existence (nouvelle) « à l'extérieur » dans le monde réel. (cf. de Veritate q 22 a 12). Après la notion de cause et en relation avec elle est connu l'effet, car pour S. Thomas de même que la puissance est toujours connue par l'acte, de même la puissance passive qui caractérise l'effet est connue par la puissance active. (cf. Co. Méta. Livre V, leçon 14 et le Livre IX) (par exemple : nº 1846) (1). Il est vrai que dans les notions d'être, de vrai, de bon etc... sont connotés les divers modes de causalité : formelle, finale, efficiente, mais la prise de conscience de cette causalité ne commence qu'au dernier stade c'est-à-dire dans la communication constatée de l'être réel qui définit (formellement) la *Cause*.

L'affirmation de cette « genèse » des idées trancendantes telle que nous l'expose le texte de Veritate q 1 a 1 (complété et prolongé : en confrontation avec d'autres textes caractéristiques) a toute l'apparence d'une déduction *a priori* ; si on l'isolait de toute l'œuvre, elle aurait même l'apparence d'une dialectique à la manière de Hegel. Aussi est-il bon de rechercher le « comment psychologique » de ces diverses notions. Comment l'intelligence connaît-elle les diverses notions soit de réalité, soit de valeur, soit de causalité ?

D'abord les notions de réalité dites « modes généraux de l'être en soi ». Jusqu'ici seul le concept d'être a été expliqué (si l'on peut dire) par la connaissance habituelle de l'âme par elle-même. Ce que l'intelligence conçoit d'abord c'est l'être, ce concept se termine immédiatement à l'existence réelle et immatérielle de notre âme, selon le processus précédemment exposé. (Cela seul peut expliquer la transcendance de notre notion d'être), In de Verit. q 15 a 1 ad 11, on lit : « Cependant le propre de l'âme humaine, en tant qu'elle est ration-

(1) « Il faut dire que, bien que la relation à la cause n'entre pas dans la définition de l'être qui est causé, cependant elle découle (suit à) des choses (propriétés transcendantes) qui sont de sa raison : car de ce quelque chose est être par participation, il suit qu'il est causé par un autre... » Ia q. 44 a 1 ad 1^{um}.

nelle, semble être qu'elle connaisse l'entité en ceci (entitatem *in hoc*). Car connaître l'entité absolument semble être plutôt le propre des êtres supérieurs ». C'est-à-dire que notre objet propre n'est pas de saisir l'existence pure, mais celle d'un sujet, d'une réalité (et même d'une nature matérielle). Dès qu'elle a saisi l'existence, l'intelligence saisit corrélativement le sujet qui la limite, ou plutôt elle saisit que cette existence a une limite, bien qu'elle ignore évidemment la définition précise de cette essence. On a vu que la connaissance habituelle de l'âme ne peut donner le « quid sit » de l'âme, définition qui exige toute une méthode réflexe très difficile (cf. plus haut).

Autrement dit l'intelligence conçoit qu'il y a « quelque chose qui est », qui est relatif à l'existence et l'exerce, elle ignore « précisément » ce qu'est ce quelque chose. Ce concept de « chose » répond bien à ce que dit S. Thomas des « raisons séminales » de la connaissance qui sont très imparfaites, vagues et comme latentes en nous. Il ne s'agit pas du concept de « réalité » tel qu'il est élaboré par le philosophe mais du commencement, du balbutiement de la connaissance. Cependant toutes pauvres qu'elles sont ces idées ont le suprême mérite d'être primitives, originelles, immédiates et comme telles infaillibles, alors que la richesse du philosophe est un risque d'artifice et d'erreur.

Quant à l'un, il est la saisie intellectuelle de l'unité ontologique que l'esprit expérimente en lui-même : c'est-à-dire de l'intime union de ce quelque chose et de cette existence qui forment un tout indivis.

Ces trois notions qui expriment les modes de l'« être en soi » semblent les seules que l'on puisse légitimement attribuer à la connaissance « habituelle » de l'âme par elle-même. Les autres notions qui expriment des modes d'un être par rapport à un autre, exigent que l'âme connaisse non seulement elle-même (par sa propre essence) mais de plus un autre objet extérieur à elle-même afin de pouvoir se comparer à lui ; elles exigent donc un « medium ». Le mode de connaissance de ces notions semble être la « connaissance actuelle » de l'âme individuelle, (page 73). Ce mode de connaissance « actuelle » est en continuité avec le mode « habituel », car il se résout comme lui dans la saisie de l'existence mais par une voie indirecte, par la médiation des actes de cette âme. Cette connaissance est réflexe car elle exige que l'intelligence ait au préalable saisi quelque chose d'externe (elle le peut puisqu'elle a déjà compris *ce-que-c'est-que-d'être-une-chose* (1) ; elle exige que l'intelligence se connaisse elle-même comme connaissant quelque

(1) Rapprocher l'expression « obscure » : *quod quid erat esse* (in, Co. Méta VII).

chose d'autre. Pour connaître quelque chose d'autre il n'y a pas d'autre voie que d'assumer positivement les sens (internes et externes) dans leur sommet : la mémoire. (C'était aussi valable pour la connaissance habituelle mais négativement). Alors la mémoire n'est pas pour l'intelligence un instrument de représentation seulement subjective mais aussi objective : autrement dit l'image intégrée dans l'Histoire (même embryonnaire) du sujet devient un « medium » nécessaire de connaissance. Pour expliquer la genèse de la notion « d'individu » (aliquid) qui signifie « distinct de l'autre » il faut considérer la mémoire comme lieu de rencontre entre le sujet et l'objet (sensibles) comme trait d'union entre eux. Grâce à elle l'esprit commence à comprendre qu'en face de lui, de son moi, il y a quelque chose (il ignore précisément quoi) qui n'est pas lui ; en un mot il se rend compte qu'il est une partie dans un ensemble, un individu dans la multiplicité. Le paradoxe évident de cet exposé est que l'on exprime en termes philosophiques un processus infiniment simple, et qu'il y a une sorte d'incompatibilité entre l'analyse conceptuelle et l'évolution psychologique d'un enfant : c'est tout le paradoxe de la philosophie !

Cette première perception intellectuelle de l'« individu » (aliquid) est le point de départ de la « connaissance actuelle » de l'âme par elle-même, alors seulement l'âme se connaît comme un individu en face d'autres individus comme « quelque chose d'autre » (aliud quid) et cette connaissance est antérieure à la connaissance de son acte intellectuel (1).

De même les valeurs de vrai, de bien et de beau sont propres à cette connaissance « actuelle » de l'âme. Car les valeurs « expriment » la convenance de l'être relativement à l'âme «qui est quodammodo omnia». La valeur de Vérité est connue lorsque l'intelligence connaît son acte intellectuel, autrement dit lorsque elle se connaît comme pensant un objet.

S. Thomas, expliquant le mot de S. Augustin (X de Trinitate) « Intelligo me intelligere », décrit ainsi ce mode de connaissance actuelle : « Il faut dire que, comme il a déjà été dit (a 1, 2) une chose est connue selon qu'elle est en acte. Or l'ultime perfection de l'intelligence est son opération. En effet elle n'est pas comme l'action tendant vers un autre qui est la perfection de (la réalité) opérée, comme la construction est la perfection du constructeur : mais elle demeure (immanente) dans l'opérant,

(1) « Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod « *aliquid* » intelligit : quia prius est intelligere *aliquid* quam *intelligere se intelligere* ; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit » (de Veritate q. 10. a 8 (1) a).

comme *sa* perfection et son acte (XI Méta, leçon 8). Ceci est donc ce qui est pensé en premier de l'intelligence, à savoir son « intelligere » même. Mais à ce sujet, les diverses intelligences se comportent diversement. Car il y a une intelligence divine, qui est son « intelligere » même. Ainsi, en Dieu, il est identique qu'il connaisse sa connaissance, et qu'il connaisse son essence : car son essence est son (acte) d'intelligence. De plus il existe une autre intelligence, soit angélique, qui n'est pas sa connaissance (intelligere), comme il a été dit (q 76 a 1), mais cependant le premier objet de sa connaissance est son essence. D'où même si, dans l'ange, (« autre » selon la « raison ») il est différent en raison qu'il connaisse « qu'il connaît », et qu'il connaisse « son essence » : cependant il connaît l'un et l'autre simultanément et en un seul acte : car ce qui est « connaître » son essence est la perfection propre de son essence ; or la réalité et sa perfection sont connues simultanément et dans un seul acte. Enfin il y a une autre intelligence, à savoir humaine, qui n'est pas son acte intellectuel, et pour qui son essence même n'est pas l'objet premier de sa connaissance, mais quelque chose d'extrinsèque, à savoir la nature matérielle de la réalité (sous réserve de ce qu'il affirme de la « connaissance habituelle » de l'âme par elle-même). C'est pourquoi ce qui est *d'abord* connu par l'intelligence humaine est un tel objet ; et *secondairement* est connu l'acte même par lequel l'objet est connu ; et par l'acte : l'intelligence même, dont la perfection est cette même connaissance. C'est pourquoi le philosophe dit (Livre II, De Anima, leçon 6) que les objets sont connus avant les actes ; et les actes avant les puissances. » (Ia q. 87 a 3).

Par là est bien manifestée la postériorité de la notion de Vrai à celle d'individu (*aliquid* ou objet comme distinct du sujet) (cf. ad 1^um^ du même article). Nous sommes dans le cas d'une connaissance réflexe. Si l'âme pouvait se percevoir directement comme existante par sa simple présence, elle ne peut se percevoir comme sujet de pensée que par la médiation d'un objet pensé.

On peut procéder de même pour la « valeur » de bien. Le bien exprimant la convenance de l'être envers l'âme comme sujet de volonté, la condition de sa genèse est que l'intelligence puisse connaître l'acte de la volonté. C'est toujours S. Augustin qui est expliqué in X de Trinitate (11) : « Intelligo me velle » : « Il faut dire que, comme il a été dit plus haut (q59, a 1), l'acte de volonté n'est autre qu'une inclination conséquente à la forme *intelligée* ; de même que l'appétit naturel est l'inclination conséquente à la forme naturelle. Or l'inclination de n'importe quelle chose est dans cette chose selon son mode. D'où l'inclination natu-

relle est selon un mode naturel dans une réalité naturelle; et l'inclination qu'on appelle « appétit » sensible, existe selon un mode sensible en celui qui sent ; et de même l'inclination intelligible, qui est l'acte de volonté, existe selon un mode intelligible dans le (sujet) intelligent, comme dans son principe premier et son sujet propre. D'où le Philosophe utilise cette manière de parler in III de Anima (leçon 14) à savoir : « la volonté est dans la raison ». Mais ce qui est dans un sujet intelligent selon un mode intelligible est, par conséquent, connu par lui. Il suit que l'acte de volonté est connu par l'intelligence, et que dans la mesure où quelqu'un perçoit qu'il veut, dans la même mesure il connaît la nature de cet acte et par conséquent la nature de son principe, qui est l'« habitus » ou la puissance » (Ia q. 87 a 4).

Il ajoute ensuite (ad 1um) que la volonté et l'intelligence sont présentes l'une à l'autre parce qu'enracinées dans la même substance de l'âme.

L'antériorité de la notion de vérité sur celle de bonté s'explique par le fait que la volonté ne peut agir si l'intelligence ne lui propose pas un objet au préalable : « ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus » De Verit q 10 a 11 ad 6um.

Quant à la notion de beau qui exprime la proportion, l'harmonie du mouvement définie par une « lumière » (ou par rapport à un principe) elle sera connue, toujours selon ce mode de connaissance réflexe, dans l'âme en tant que sujet d'une lumière active (ou intellect agent) ; de même que la beauté sensible picturale ou sculpturale est définie par la proportion du mouvement selon les jeux lumineux de couleurs, de lumière et d'ombre. La beauté, comme « propriété générale de l'être », sera connue par la connaissance de la puissance de l'âme qui la définit. Mais peut-on connaître l'intellect agent ? S. Thomas affirme que non seulement on le connaît mais qu'on l'« expérimente » en nous (1).

Cette expérience se fait par la connaissance « actuelle » de l ame soit par la connaissance des *actes*, de manière réflexe : « la lumière corporelle n'est pas vue par essence sauf lorsqu'elle se fait raison de la visibilité des (choses) visibles, et forme leur donnant d'êtres visibles en acte. Car la lumière même du soleil n'est vue par nous que par sa similitude existant en notre vue... De même la lumière de l'intellect agent est connue par elle-même, en tant qu'elle est la raison des « représentations »

(1) « Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea : sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis » QD. de Anima q 1 a 5 (p. 298).

(species) intelligibles les « faisant » intelligibles en acte » (Q. D. de Veritate q 10 a 9 ad 10um.

Pour lui l'intellect agent est la plus noble des puissances de l'âme (une participation créée à la lumière divine) (1). Il est plus noble que l'intellect possible, et comme ce dernier est plus noble que la volonté (qui commence là où finit la connaissance) il est plus noble que la volonté. On peut même se demander si la volonté a pouvoir sur cette lumière intellectuelle. Il ne semble pas, car l'intellect agent a une lumière permanente toujours actuelle : « Hic intellectus, scilicet agens, est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens» (CG II, 78), il ne peut donc dépendre aucunement de la motion de la volonté. Il y aurait d'ailleurs cercle vicieux, si l'on admet que la volonté suppose la connaissance. Il est vrai que la volonté meut l'intellect possible, ceci n'est pas contradictoire, car ce qui est en puissance peut être mu diversement par divers agents. Le rôle de l'intellect agent sur son « patient » intellectuel est une détermination objective (species impresse) celui de la volonté une motion à l'exercice subjectif de l'opération (qui concourt à engendrer le concept objectif). Cette motion est impossible envers l'intellect agent qui par définition est toujours en acte et immobile. Là où la motion volontaire devient nécessaire, c'est pour l'application, la conjonction de la lumière intellectuelle soit aux sens (abstraction) soit à l'intellect (possible) (information). Il faut attribuer à la volonté cette conjonction instrumentale des puissances entre elles soit intellectuelles, soit sensibles ; mais ce qui est mu ce n'est pas la lumière immobile, au contraire, les sens sont mis en présence de cette lumière, placés sous sa dépendance, appliqués à elle, comme aussi l'intellect possible. Il suit donc que intelligence et volonté sont comme des instruments, chacune dans son ordre, de l'intellect agent « impassible ». Aussi la connaissance réflexe de cette lumière plus noble est postérieure à la connaissance de ses instruments immédiats. Nous connaissons d'abord que nous connaissons, puis que nous voulons, et enfin que nous possédons un principe lumineux qui préside à tous nos actes et se reflète en eux. Si l'on accepte la définition du beau précédemment émise : convenance de l'être (ou proportion) selon la lumière originelle de l'âme, il est naturel que le « beau » ne soit saisi qu'en dernier lieu après toutes les valeurs, après le « bien » lui-même. D'ailleurs la lumière intellectuelle ne joue son rôle de diffusion ou d'illumination que grâce à la conjonc-

(1) QD. Verit. XVIII, 8, ad 3. « Semper honorabilius est agens patiente, et principium, scilicet activum, materia. Supra enim dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens et possibilis sicut materia » C. G. II, 78.

tion des puissances cognitives réalisée par la volonté. Le Beau n'est saisi que dans cette unité intentionnelle de toutes nos puissances, c'est-à-dire dans la participation, l'harmonie psychologique totale envers la lumière de l'intellect agent. Notons encore que cette saisie de l'harmonie psychologique, de l'unité intentionnelle (qui fait pendant à l'unité réelle) ne nous donne pas la « définition » (le « quid est ») de l'intellect agent mais seulement son « existence » (le « an est »), car il s'agit toujours d'une connaissance individuelle de l'âme et de ses propriétés concrètes. Le paradoxe est qu'il nous faut exposer un processus pré-scientifique et vulgaire avec des termes définis, analytiques et élaborés. La philosophie retourne aux origines de la connaissance et du bon sens naturel avec tout un appareil artificiel et technique, elle est comparable à un vieillard qui se ferait enfant !

La genèse des notions transcendantes se présente jusqu'ici comme un circuit fermé. La connaissance de « l'être », de « la chose » et de « l'un » est une connaissance de l'âme par elle-même (habituelle), la connaissance de « l'individu » prélude à la connaissance objective (actuelle) et nous met en contact et en opposition avec la réalité extérieure. D'où nous « retournons » à l'âme pour la comparer au réel selon ses diverses potentialités. Ces diverses conformités et convenances du sujet à l'objet s'expriment en valeurs : « vérité », « bonté », « beauté ». Ce circuit achevé il y a place pour un nouveau retour au réel, pour la saisie de l'âme comme cause de l'être extérieur (dans la mesure où cela lui convient). On a vu que l'âme est cause agente par l'intermédiaire de son intelligence qui donne les idées pratiques (motrices), de la volonté qui orchestre l'efficience des puissances, des sens internes et externes qui particularisent les idées motrices, des puissances motrices et musculaires lesquelles sont en contact immédiat avec la réalité et la transforment — elles modifient son être accidentel (car pour S. Thomas Dieu seul est cause de l'être dans toute son étendue et jusqu'à la matière première elle-même). Quelle est la genèse psychologique de cette notion de cause ? Il semble que l'âme ne se saisisse en rapport de causalité avec le monde extérieur qu'en se connaissant elle-même comme sujet d'opérations « ad extra » c'est-à-dire transitives (non pas immanentes). Car tant que l'âme a pris connaissance de ses actes intérieurs immanents : d'intelligence ou de volonté, elle saisit des rapports de similitude, de convenance, d'harmonie qui sont d'ordre intentionnel ; mais la causalité au sens primitif est définie par l'efficience réelle par laquelle un *autre* acquiert une forme réelle, pour lui-même : L'efficience n'est pas une forme intentionnelle par laquelle on communique avec autre chose en la connaissant ou en l'aimant.

Se connaître comme cause ou comme principe actif signifie se connaître comme « principe d'agir sur un autre selon qu'il est autre » (« potentia activa est principium agendi in aliud secundum quod est aliud » CG II cap. 7). Mais « comme la première opération est la perfection de « l'opérant », la seconde est la perfection de ce qui est fait (effet) ; or l'agent est naturellement antérieur à ce qui est fait et cause de lui-même : il faut donc que la première des dites opérations (immanentes) soit « raison » de la seconde et la précède naturellement, comme la cause (précède) l'effet. Ce qui apparaît manifestement dans les choses humaines : car la connaissance et la volonté de l'artisan est principe et raison de sa production. » (CG II, 1) Le « faire » suppose en lui toutes les opérations immanentes (connaissance, vouloir) qui rapportent « l'autre » (objet) au « soi », mais il leur ajoute un rapport nouveau à l' « autre » pris en soi comme « autre », comme subissant (patient) l'action du principe actif. Opposé au « mouvement de la partie sensible » qui se termine à l'esprit, il y a « un mouvement qui va de l'âme à la réalité, qui part de l'esprit et procède dans la partie sensible, selon que l'esprit (mens) régit les puissances inférieures... » (de Verit q10, a 5). Ce mouvement se termine à l'œuvre (opus) singulière. L'œuvre d'art entendue au sens médiéval (incluant même l'industrie et les métiers) est une action transitive des membres du corps (spécialement la main) totalement gouvernée par toute la hiérarchie des opérations immanentes de l'Homme : « Les membres du corps sont des organes des puissances de l'âme. D'où de même que les puissances de l'âme se comportent de manière à obéir à la raison, de même les membres du corps. Puisque les puissances sensibles sont soumises au gouvernement de la raison ; non pas les puissances naturelles (ex : chaleur, gravité du corps), il suit que tous les mouvements des membres qui sont mus par les puissances sensibles, sont soumis au gouvernement de la raison... » (Ia IIae q 17, a 9.)

L'âme se connaît donc comme cause (principe actif) de l'être en « réfléchissant » sur ce courant d'efficience, dirigé par la raison et sa lumière, qui descend de la volonté jusqu'aux pouvoirs sensibles et jusqu'aux membres moteurs. La notion de cause suppose en elle la saisie de l'être, de la chose, de l'un, de l'individualité (par laquelle il y a saisie de l' « autre que soi »), de la vérité, de la bonté, de la beauté. Elle leur ajoute un rapport à l'autre en tant qu'autre c'est-à-dire pris en lui-même dans son existence propre, indépendante du sujet connaissant (bien que dépendante comme effet du principe actif.) Cette connaissance est du même type que celle qui explique les « valeurs », elle est réflexe c'est-à-dire partant des *actes* de l'âme, elle est même éminemment

actuelle (selon le vocabulaire du de Veritate q 10 a 8) car englobant toutes les opérations vitales de l'homme de manière synthétique : « In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit *se sentire et intelligere, et alia hujus modi vitae opera exercere* ».

La théorie de la connaissance des axiomes ne serait pas complète si elle ne s'achevait par l'étude du jugement transcendantal qui comme tout jugement « divise et compose » des notions saisies en première opération appelée par S. Thomas « intelligence des indivisibles » ou des essences (du « quod quid est »). Nous avons considéré les éléments du jugement transcendantal, il reste à l'étudier en lui-même. En un sens cette recherche est moins difficile car dans le prolongement de la première et déterminée par ses limites. Le problème fondamental était : les principes du jugement, leur mode d'abstraction, et de connaissance. Le cas du jugement n'est qu'une application, un développement de *l'hypothèse d'interprétation* posée au départ, à savoir : « anima est quodammodo omnia », la connaissance naît avec la saisie de l'âme (individuelle) par elle-même, soit absolument immédiate et directe, soit réflexe par les actes vitaux, ces derniers étant en relation avec les sens et le monde extérieur. Après avoir défini le jugement en général, on pourra considérer successivement : les jugements de réalité, les jugements de valeur, et le jugement de causalité.

Le jugement n'est pas exactement la proposition, ni l'attribution, bien que les philosophes usent de ces termes comme de synonymes. Il ne s'écrit pas nécessairement avec un sujet et un prédicat, car le langage n'exprime pas toujours tout ce qui est pensé, telles les expressions : « out » (la balle est sortie), « bien » (ce devoir est bon) « Malheur à vous », etc... Il s'agit ici de ce qui est pensé et non pas des signes vocaux ou grammaticaux. Si le jugement est nécessairement une « composition » (affirmation) ou une « division » (négation), il leur ajoute une note supplémentaire à savoir la conscience actuelle que ce qui est uni ou séparé dans la pensée est adéquat au réel ou à l'objet. Le jugement est essentiellement une affaire d'assentiment ou de dissentiment portant sur l' « adequatio » ou l' « inadequatio » « rei et intellectus ». Matériellement parlant les sens sont, pour S. Thomas, capables de composition et de division, c'est-à-dire d'association, c'est le cas du sens perceptif (ou commun), de l'imagination, et de la mémoire, mais ils sont incapables de juger pleinement car ne pouvant saisir l'adéquation du réel à eux-mêmes soit la Vérité. Le jugement est ce par quoi nous saisissons le vrai et le faux, proprement et pleinement. Les sens externes peuvent être « vrais », ils n'en savent rien. La première

opération intellectuelle qui saisit les essences est vraie, mais elle n'en sait rien. Une définition même ne sera saisie comme vraie ou adéquate au réel que dans un jugement. La preuve en est qu'on peut penser à des essences qui n'existent pas, ou qui sont impossibles et fictives, sans juger de leur conformité à des objets réels. « La vérité est dans l'intelligence et dans le sens, mais non de la même manière. » « Dans l'intelligence elle est comme conséquente à l'acte intellectuel, et comme connue par l'intelligence. (La vérité) est conséquente à l'opération intellectuelle, en tant que le jugement intellectuel est de la réalité selon qu'elle est. Elle est connue par l'intelligence selon que l'intelligence se réfléchit sur son acte, non seulement selon qu'elle connaît son acte mais selon qu'elle connaît sa proportion à la réalité : ce qui ne peut être connu si n'est connue la nature de l'acte lui-même : laquelle ne peut être connue, si n'est connue la nature du principe actif, qui est l'intelligence même, dans la nature de laquelle est qu'elle se conforme aux choses ; d'où l'intelligence connaît la vérité selon ceci qu'elle se réfléchit sur elle-même ».

« Mais dans le sens la vérité est comme conséquente à son acte ; à savoir lorsque le jugement du sens est de la réalité selon qu'elle est ; cependant elle n'est pas dans le sens comme connue par lui : car si le sens juge vraiment des choses, cependant il ne connaît pas la vérité par laquelle il juge vraiment : bien que le sens connaisse qu'il sent, cependant il ne connaît pas sa nature, et par conséquent ni la nature de son acte, ni sa proportion à la réalité et ainsi ni sa vérité ».

« La raison de ceci est que les êtres les plus parfaits, comme les substances intellectuelles, « *retournent à leur essence selon un retour complet* », car en ce qu'elles connaissent quelque chose de posé hors d'elles, elles procèdent d'une certaine manière hors d'elles ; mais selon qu'elles connaissent qu'elles connaissent, alors elles commencent à revenir à elles, car l'acte de connaissance est médiat entre le connaissant et le connu. Mais ce retour (reditus) s'achève selon qu'elles connaissent (leurs) propres essences : d'où il est dit in lib. *de Causis* (15) que tout (sujet) connaissant son essence revient à son essence selon un retour complet »... (Q D. de Veritate q 1, a 9).

Un texte comme celui-ci peut nous étonner de la part d'un aristotélicien (1). Il ne fait que confirmer l'importance de la connaissance de l'âme par elle-même et de ses actes propres dans la critériologie thomiste. Car en définitive tout jugement intel-

(1) N'aurait-il pas étonné FICHTE lui-même ?

lectuel exige un « retour jusqu'à l'intelligence » voire jusqu'à l'essence de l'âme, pour la comparer, pour la saisir comme conforme aux choses : « in cujus natura est ut rebus conformetur », ce qui revient toujours au fameux principe : « anima est quodammodo omnia ». Ce qui est vrai de tout jugement est « à *fortiori* » vrai pour l'axiome qui est la semence et comme l'âme de tout jugement. Si les notions transcendantes expriment en première opération les divers aspects de l'âme en elle-même et relativement aux objets, les jugements transcendantaux exprimeront la conformité absolue et immédiate (expérimentale) de l'intelligence à la réalité même de l'âme et de ses puissances et à la réalité extérieure. Tout jugement contient de manière immanente les jugements transcendantaux car tout jugement exige un retour à l'âme dans sa conformité au réel, or ce retour est justement assuré par le jugement transcendantal. Il ne faut pas concevoir l'axiome seulement d'un point de vue logique comme une majeure sous laquelle on place une mineure pour obtenir une conclusion mais surtout comme imbibé intrinsèquement en tout jugement et le rendant possible. Psychologiquement il n'existe pas de jugement qui n'inclue en lui-même de manière implicite un « retour » à la nature de l'intelligence et de l'âme, et plus un jugement est intense, plus il est certain, plus il exige cette « reditio completa », plus il est proche des jugements primitifs, dits « les plus certains ». Là est, semble-t-il, le centre même de la critériologie de S. Thomas, là est sa réponse au problème critique du doute. Toute sa critique du jugement est fondée sur la connaissance expérimentale que l'esprit a de lui-même, connaissance qui le distingue des réalités purement matérielles. (1)

Si l'on étudie les divers types de jugements transcendantaux que l'on peut diviser en : jugements de réalité, de valeur et de causalité, on ne peut que vérifier celle loi générale du jugement.

Les jugements de réalité peuvent être définis « psychologiquement » comme exprimant dans la connaissance l'intime union des principes intrinsèques de l'âme individuelle. La composition de ces jugements est immédiatement « adéquate » à la composition réelle de l'âme. Parce que le sujet humain réel compose en lui indissolublement une existence, une essence, pour cela l'intelligence compose indissolublement des jugements tels que : le Principe de non-contradiction : ce qui est ne peut pas être et ne pas être simultanément » (je suis ce que je suis et pas autre chose) ou le principe de raison intrinsèque : « ce qui est a

(1) « Potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere » (de Veritate q 1 a. 9 (fin).

une raison selon laquelle il est », (« j'existe à ma manière d'homme ») ou le principe d'unité : « ce qui est est un » (« mon être et ma nature forment un seul tout ») ;

ou encore le principe d'individualité : « ce qui est est distinct des autres » : (« je suis moi et autre que toi »).

L'évidence, l'immédiateté, la nécessité de ces jugements s'explique par le contact immédiat de l'objet individuel et spirituel qui les fonde et qui est en même temps sujet. On a vu de plus que l'individualité de ces jugements ne fait pas obstacle à leur universalité puisque S. Thomas affirme que seule la matière est principe d'inconnaissance, et d'incommunicabilité intentionnelle, et que les esprits (dont l'homme est le dernier degré) en se pensant eux-mêmes saisissent l'univers. « Anima est quodammo do omnia ». Ces jugements sont vraiment une expérience intellectuelle immédiate et intuitive, et répondent à la définition logique de l'axiome établie « en droit » précédemment.

Les jugements de valeur de même expriment l'union et la rélation des principes extrinsèques (qui découlent) de l'âme corpersonnelle entre eux et envers leur sujet premier : l'âme. Parce que les puissances et les opérations de l'âme en sont des propriétés indissolubles, pour cela les « valeurs » de l'être qui les expriment sont convertibles entre elles et composent toutes avec l'être. Les jugements de valeur sont « adéquats » à la réalité psychologique de nos opérations et de leur intime collaboration entre elles. Ils expriment que « ce qui est » est intelligible ou vrai, aimable ou bon, participable ou beau, c'est-à-dire d'abord que le moi humain est principe d'intelligibilité, d'affectivité et de participation. Ils expriment aussi beaucoup d'autres choses car il y a un grand nombre de corrélations entre les principes intrinsèques et extrinsèques de l'âme qui s'enveloppent pour ainsi dire les uns les autres.

Enfin le principe de causalité exprime dans la connaissance comment s'unissent dans l'action (transitive) la cause et l'effet, l'âme et l'autre en soi. Parce que l'homme est tout entier en contact réel et efficient avec une réalité extérieure, l'intelligence peut juger la nécessité du rapport de l'effet à la cause, et de la cause agissante à l'effet. C'est en soi-même que l'on expérimente le phénomène de causalité, et il est certain que sans cette connaissance les rapports extérieurs de causalité ne nous « paraîtraient » que comme de simples successions, de simples contiguités selon Hume (1). Il faut avoir été « cause » de quelque chose pour expérimenter « intellectuellement » la signification de la causa-

(1) Si les sens subissent la causalité des agents extérieurs, ils n'en savent rien sans l'intelligence et son jugement qui les assument.

lité. Notre action à l'extérieur de nous-même est le fondement du jugement de causalité.

Toutes ces affirmations se présentent comme des corollaires de ce qui a été établi pour la connaissance conceptuelle. Il faut noter que l'on étudie ici les fondements psychologiques de la connaissance axiomatique et que le problème de leurs applications objectives à la science relève d'un autre point de vue.

LES DIVERS MODES DE LA CONNAISSANCE AXIOMATIQUE

Il existe plusieurs manières de connaître, de juger un axiome. Entre la connaissance vulgaire et la connaissance philosophique la différence est grande. C'est ce qu'il convient de préciser pour l'axiome. S. Thomas distingue souvent les propositions « connues par soi » (c'est-à-dire où le prédicat est de la raison du sujet) en connues *pour tous* et en *connues pour les sages*. (1)

De même il avait distingué deux connaissances de l'âme, l'une par laquelle chacun perçoit que son âme existe (individuelle), l'autre par laquelle le philosophe démontre la définition de l'âme (générale) : cette dernière est très difficile et peu y arrivent (de Verit. q 10, a 8). Il est évident que le métaphysicien a une manière différente de connaître un axiome que l'homme du commun. S. Thomas divise les vertus intellectuelles (spéculatives) en trois espèces : intelligence, science et sagesse (2). L'intelligence est définie par les premiers principes, la science par les conclusions, la sagesse ou métaphysique étudie aussi les premiers principes de l'être. Comment deux vertus distinctes peuvent-elles être spécifiées par les mêmes objets ? Ceci nous conduit à opposer les axiomes implicites et les axiomes explicites.

L'axiome implicite est celui qui n'est pas connu dans sa pureté absolue, mais comme inclus, impliqué dans un jugement moins élevé. Ainsi le sens commun ignore le sens de la formule absolue du Principe de non-contradiction :

« il est impossible que ce qui est soit et ne soit pas simultanément et sous le même rapport. »

Car il n'a pas saisi l'« être » en tant qu'être c'est-à-dire dans sa pure transcendance envers les êtres génériques ou spécifiques.

(1) « Quaedam per se nota sunt omnibus ; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum majus est sua parte ; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante » (de Veritate q 10 a 12).

(2) QD. Verit. 12, 1., p. 236 (Habitus des sciences selon Avicenne).

Mais il comprend facilement : « qu'une porte ne peut être ouverte et fermée ». Il agit comme s'il admettait le Principe de causalité dont il ignore la formule exacte, car il sait que : « on récolte ce que l'on a semé ». Ceci s'explique par le besoin humain de vivre au plan de la sensation et de la nature. Ce mode de connaissance implicite se caractérise par une sorte d'enveloppement du troisième degré d'abstraction dans le premier degré d'abstraction, ou encore de la connaissance de l'âme par elle-même dans la connaissance des objets extérieurs. Car il ne faut pas considérer ces trois degrés comme un ordre temporel de succession, comme si l'intelligence passait successivement de l'un à l'autre mais comme un ordre « en soi » ou de nature. Les opérations immanentes ne sont pas comme telles mesurées par le temps qui est, pour S. Thomas, la mesure du mouvement transitif. On peut dire que dans la connaissance vulgaire il y a simultanéité de ces degrés, que l'intelligence saute immédiatement et instantanément de l'un à l'autre, ignorant d'ailleurs totalement ces différences de plan. La connaissance vulgaire est éminemment confuse, la plus éloignée des précisions et des distinctions qui définissent la science. L'« Homme de la rue » met sur le même plan ses certitudes, ses évidences, et ses opinions, ses croyances. Alors que le savant sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, il a isolé le certain du douteux, il a sérié les degrés de probabilité et de généralité, situant chaque chose à sa place. Ceci explique l'antinomie du « bon sens » et de la « sagesse ». Le « bon sens » est une sorte de sagesse mais il s'y mêle tout un ramassis d'habitudes de pensée, d'opinions relatives. La sagesse est un bon sens épuré. Et les philosophies se posent toujours le problème de savoir au nom de qui ou de quoi épurer ce bon sens (1).

Le bon sens que S. Thomas nomme « Habitus » des premiers principes (ou intelligence) (cf. I a 79, 12, et de Veritate 1,5) est un principe vivant pour la connaissance, en ce sens qu'il se développe, s'accroît, se nourrit. Et cependant il ne se développe pas en extension, puisque par définition les premiers principes sont donnés « aussitôt comme par nature » (statim quasi per *natura*), mais en intensité, en qualité. En effet accroître l'extension des principes c'est découvrir de nouvelles conclusions qui relèvent de l'opinion, de la science, de l'art ou de la prudence et non comme telles du « bon sens ». Cet accroissement qualitatif se manifeste aussi bien dans la pensée théorique que pratique par une facilité acquise, une habitude à juger mieux et plus sainement. Rien n'empêche qu'en certains

(1) Cf. Co. Méta II, 1, 277 et 278.

individus ce « bon sens » reste embryonnaire, on dira : il manque de bon sens, ou reste à l'état de pure potentialité faute d'instruments sensibles et organiques adéquats (cas de certaines folies).

L'axiome explicite est celui qui est connu en lui-même, en tant que tel et non pas comme inclus dans les jugements inférieurs. Son mode de connaissance est strictement métaphysique et est comme le privilège des sages. En effet seul le métaphysicien est capable de donner une *définition* du bien, du beau, de la cause, d'expliquer ses modes et ses applications. Le philosophe se caractérise par son souci de « distinction » de ce qui est confus pour le bon sens. Le troisième degré d'abstraction n'est pas pour lui enveloppé dans les autres degrés mais il s'efforce de s'y maintenir en se dégageant de toute matérialité. De même la connaissance de l'âme par elle-même est exercée par lui dans sa pureté, comme distincte de la connaissance extérieure. C'est pourquoi S. Thomas considère la métaphysique comme pédagogiquement ultime, car la connaissance des causes et des principes premiers de l'être suppose que le philosophe ait résolu tous les problèmes logiques de méthode, exercé sa méthode en matière physique, étudié la nature de l'âme et ses propriétés, jusque dans ses opérations les plus élevées. Le mode de connaissance explicite des axiomes est « le plus difficile » (cf. Co. Méta, II, 1, 277-278) et pour cela le plus sujet aux erreurs et aux diversités d'interprétation. On pourrait appeler l'Histoire de la philosophie : Histoire des diverses explications axiomatiques. Soit qu'un même axiome puisse être diversement explicité, soit que l'explication de certains axiomes se fasse au préjudice des autres : or, chaque philosophie a son principe privilégié et tient dans l'ombre les autres principes. Cette « partialité », cette imperfection de la sagesse humaine est liée intrinsèquement à notre « condition humaine » de pensée rationnelle. Comme nous n'atteignons les objets que successivement et en regroupant les fragments de connaissance, les multiples aspects du réel, les difficultés de la vie, le manque de temps et aussi la vanité poussent le philosophe à « systématiser » certains aspects au détriment des autres ; d'autant plus que par les circonstances concrètes de sa vie, par ses « expériences » personnelles, sa naissance, ses études, ses amis, ses succès ou ses échecs, il est déjà profondément « marqué ». Il est un fait « à peu près » universel : qu'on a la philosophie de son climat, de sa race, de sa nationalité et de son tempérament personnel. La connaissance des principes les plus nécessaires et les plus certains se réalise dans la contingence et le hasard de la vie (1).

(1) (Cf. Co. Méta II, 5, 334) et (Co. Méta XII, 10, nº 2597 à 99).

Ces deux modes de la connaissance axiomatique ont entre eux des rapports étroits. Car pour S. Thomas (Q. D. de Veritate q 11, de Magistro) le point départ de la science et de la philosophie est en chacun de nous ce bon sens ou intelligence des premiers principes. Toute invention et toute discipline (enseignement) sont suspendues à ces principes, à ces « raisons séminales » qui contiennent tout en puissance. Inversement le point d'arrivée de toute la science, et de la métaphysique est de « juger » toutes choses dans ces premiers principes. Ce qui signifie que la connaissance métaphysique des axiomes accroît le bon sens en l'explicitant, de même que la connaissance des objets extérieurs permet un approfondissement de la connaissance de soi-même.

Lorsque Auguste Comte affirme dans sa loi des Trois Etats que l'âge positif ou scientifique s'est bâti sur les ruines de l'âge métaphysique considéré comme étape nécessaire mais révolue, il a raison pour autant que cette connaissance métaphysique était encore implicitement confondue dans une connaissance vulgaire du monde comme au moyen âge, mais il a tort de rejeter absolument les « principes de toute science » (qu'il utilise malgré lui d'ailleurs, tout en les refusant en paroles). S. Thomas affirme (cf. de Veritate q 2 a 2 et *ss.*) que connaître l'univers est le but de la connaissance et de l'âme (devenir toutes choses), que le connaître métaphysiquement dans l'être est une imperfection (cependant nécessaire) et qu'il faut tendre à le posséder non seulement spécifiquement mais individuellement. Cette possession psychologique de l'univers par la science ne sera parfaite que lorsque l'âme aura saisi tous les êtres (spécifiques et même particuliers) dans leurs principes premiers, à l'imitation de la science divine qui connaît tous les êtres individuels (« les cheveux de notre tête ») à la lumière de sa propre essence infinie. Le degré d'achèvement de l'âge positif ne peut que coïncider avec celui de l'âge métaphysique, car il permet une explicitation croissante des axiomes. En effet plus un principe a d'applications distinctes mieux il est saisi en lui-même ; plus on connaît son immanence, plus on comprend sa transcendance (1).

(1) (Voir Co. Méta, I, 2, 50) et (Co. Méta VIII, 4, 1738).

AXIOMATIQUE

Les premiers principes en particulier ou pris objectivement :

Générale : **vérification de la définition logique dans les objets.**

Spéciale : **division - ordre des axiomes qui en découle.**

Le point de vue « axiomatique », que l'on peut appeler critique ontologique, est celui du doute absolu ou « obstiné » qui ne s'explique par aucune raison ou démonstration ni d'ordre logique, psychologique, ou cosmologique. Le doute absolu met en question l'existence et la réalité même des objets que veulent exprimer les axiomes. Sur les objets de l'axiome reposent tout l'échafaudage logique de sa définition et psychologique de son existence (dans le sujet pensant), car on a dû provisoirement en poser l'hypothèse et, de toute façon, toutes leurs démonstrations utilisent les premiers principes comme évidents et objectivement valables. Le propre de la méthode critique est ici de se faire concéder : « le nom signifie-t-il quelque chose ? » (Co. Méta. IV nº 613) c'est-à-dire de se maintenir autant que possible au plan de la première opération comme à la racine du jugement, en essayant de saisir la « quiddité » qui est objet propre de l'intelligence. (Q D. de Ver. I, 12). Si tel mot a plusieurs sens, il faut obliger l'adversaire à les énumérer, les classer par modes, les « distinguer » (nº 615). Cette étude est poursuivie dans tout le Livre V (vocabulaire). En définitive, la diversité des idées, signifiées par des mots, nous conduira à admettre qu'elle se fonde sur une diversité réelle. Sinon on tombe dans l'absurdité d'une unité absolue de toutes choses, de la synonymie de tous les noms et de l'inutilité de poursuivre toute discussion.

Toutes les preuves par l'impossible de la critique générale (Co. Méta. IV 7 à 9), comme on l'a vu en introduction, se réduisent à ceci : il est absurde de refuser aux « raisons », (ou idées, ou notions etc...) un sens déterminé et distinct des autres

sens ; ce sens déterminé ne peut venir uniquement du sujet ; il est donc absurde de refuser une certaine diversité réelle. Autrement dit la diversité des mots, la possibilité d'une connaissance déterminée, les notions de vrai ou de faux, la diversité de nos idées pratiques, les différences de degré de vérité et d'erreur sont inconcevables et inexplicables sans une diversité réelle et objective (cf. aussi Co. Méta. IV, 9, 660).

La psychologie de la sensation permet d'acculer le critique à une autre absurdité déjà décrite (septième raison) (Co. Méta. IV n° 706). Cette absurdité ressemble fort au fameux « esse est percipi » de Berkeley « tout ce qui apparaît est vrai, rien n'est vrai que lorsqu'il apparaît au sens » (706). Il est absurde de refuser la réalité de la distinction existant entre le sens et son objet sensible, puisque les réalités sensibles « agissent » sur les sens et « font la passion » dans le sujet pensant. S. Thomas considère comme intuitivement évident que le sens ne soit pas relatif à soi-même mais à « un autre » antérieur en nature comme le moteur est antérieur au mu. Pour lui la relation du sujet connaissant à l'objet connu est unilatérale et non bilatérale (ou réciproque) c'est-à-dire seulement dans le sens sujet-objet réel. Ce qui manifeste la priorité et l'indépendance du réel envers le connaissant. Mais le critique « absolu » n'est pas satisfait, il veut une démonstration de tout, même si les objections critériologiques ont été résolues. Vouloir démontrer l'indémontrable contre toute raison est une « infirmité de l'esprit » (710). La seule méthode valable est la réduction à l'impossible qui consiste à supposer comme vrai une proposition pour en déduire une absurdité. Ainsi du principe : « seul l'apparent est vrai », il tire : « tout être est relation » (relativisme), « rien n'existe sans pensée », il faut autant d'espèces (et d'individus) « pensants » que d'objets pensés. En un mot un homme ne peut jamais penser qu'un seul objet (n° 717). Toutes ces impossibilités obligent à nier le point de départ relativiste en affirmant : « il n'est pas identique d'être et d'apparaître » (712).

En résumé il s'agit en « critique ontologique » de trouver les fondements objectifs et réels des notions ou raisons, de décrire, sinon prouver, les distinctions réelles de l'être qui fondent les distinctions de raison, en un mot il ne faut pas accepter pour principe une proposition ou un jugement (pétition de principe) mais prendre pour point de départ : « que le nom signifie quelque chose ». Quels sont donc les fondements objectifs des termes qui entrent en composition dans l'axiome ? Quelle est la division de l'être ? Il apparaît que cette manière d'envisager la critique ontologique éclaire singulièrement le plan et l'orga-

nisation des Livres des Métaphysiques. Après le Livre I, rappel historique et le Livre II, bloc erratique probablement échappé des physiques (quoique logiquement il s'imbrique après le Livre I comme une solution aux théories antiques sur les quatre causes), la philosophie première débute par une théorie du doute et des doutes : Livre III, elle étend le doute critique au premier principe lui-même : Livre IV selon la méthode décrite précédemment : le nom a-t-il un sens ? Au fond s'il n'y a guère de critique proprement ontologique dans ce Livre IV, c'est que le reste de l'ouvrage, appelé souvent « ontologie » est justement une réponse à ce doute fondamental. En effet le Livre V étudie les divers sens des mots et expressions utilisées en métaphysique (définitions nominales). Ensuite commence la « division de l'être » et l'étude de chaque partie. Livre VI : « être accidentel » et « être mental » ou de raison. Livres VII et VIII la substance et l'accident. Livre IX la puissance et l'acte. Livre X l'un (transcendantal) et le multiple. Livre XI (rapporté) résumé des précédents et des physiques. Livre XII. L'Acte pur. Tout se passe comme si toute l'ontologie (Livres V à XII) était une réponse au « doute universel » et au « doute obstiné » dont il est parlé aux Livres III et IV. Autrement dit la division de l'être et son développement vient « fonder » une division préalablement nominale ou au moins de raison ; vient vérifier une hypothèse. A l'appui de cette manière de voir on citera le texte suivant :

« Il faut que la vérité et l'erreur qui est dans le discours ou l'opinion se réduisent à la disposition de la réalité comme à la cause. Lorsque l'intelligence forme une composition, elle reçoit deux (éléments) dont l'un est formel envers l'autre : d'où elle le reçoit comme existant dans l'autre parce que les prédicats se tiennent du côté formel. Aussi si cette opération de l'intelligence doit être réduite à la réalité comme à la cause, il faut que dans les substances composées *cette même composition de la forme à la matière*, ou de ce qui se comporte par mode de forme et de matière, ou même *la composition de l'accident au sujet, réponde comme fondement et cause de vérité*, à la composition que l'intellect forme intérieurement et exprime par la parole. Ainsi je dis : « Socrate est homme » la vérité de cette énonciation est causée par la composition de la forme humaine à la matière individuelle, par laquelle Socrate est cet homme ; et si je dis : l'homme est blanc, la cause de la vérité est la composition de la blancheur au sujet : et de même dans les autres (cas). Et aussi dans la division (négation) » (Co. Méta. IX, 11, 1898) (cf. Co. Méta. II, 2, 298) (Méta V, 17, 1027).

Il ne semble pas que l'axiome échappe à cette loi générale, ni ses termes de composition. La critique ne sera vraiment complète que lorsque nous pourrons dire par exemple le principe : « tout être est bon » a pour fondement et cause de vérité telle composition réelle, de même que le jugement « Socrate est homme » est fondé sur la composition de la forme humaine et de la matière individuelle. Le fondement réel des axiomes doit aussi expliquer toutes leurs caractéristiques : telles que par exemple la convertibilité, la nécessité, la transcendance, etc...

Puisqu'il s'agit de montrer comment la composition et la distinction réelles sont fondement de la distinction et de la composition des termes des jugements premiers, il est utile de rappeler brièvement les définitions de la distinction réelle et de la distinction de raison, pour ensuite les comparer. On emploie sans discernement des mots tels que : multiplicité, division, séparation, diversité, différence, altérité, contrariété, distinction, opposition, etc... (ils sont définis dans le livre V des Méta). Toutes ces notions sont définies par rapport aux modes de l'un, lesquels correspondent aux modes d'être. A l'un en général s'oppose le multiple. L'un est ou « réel » ou « logique », de même le multiple. L'un réel se trouve : soit dans la substance : on a l'identité dont la carence se nomme « distinction » ; soit dans la quantité : le continu (et ses degrés : contact, contigu) qui s'oppose au discontinu, la « séparation » ; soit dans la qualité : la similitude dont la carence est la « différence ». Il y a de nombreux autres modes. L'un « logique » est soit un en espèce, soit un en genre, soit un en analogie (voir le livre V)...

Les dénominations : distinction réelle et distinction de raison sont tirées des modes d'un et d'être : réel et de raison, car l'unité et son opposé doivent découler de la notion d'être — la distinction réelle est une carence d'identité « donnée » dans la réalité sans aucun acte intellectuel. La distinction de raison est celle qui est produite par l'intelligence et n'est pas dans la réalité — on la subdivise en distinctions dites raisonnante (participe présent : indique l'actif) et raisonnée (indique le passif). La distinction de raison « raisonnante » est celle qui est formée par l'intelligence sans fondement réel, exemple : une tautologie ; la distinction de raison « raisonnée » est formée par l'intelligence avec un fondement réel. La distinction réelle se divise à son tour : en distinction absolue, exemple entre Pierre et Paul ; et en distinction modale (ou formelle) exemple : tel homme et le lieu où il est (entre une réalité et son mode). La distinction absolue existe soit entre des individus (matérielle), soit dans un même individu entre des principes en composition dont la diversité est manifestée par le

mouvement tels que : matière et forme, substance et qualité, et pour S. Thomas essence et existence (1).

Les distinctions de raison et réelles comportent des ressemblances et des différences. Comme ressemblance elles ont en commun d'avoir deux termes ou parties qui sont en relation et en opposition dans un certain tout (réel ou logique). Comme différences : si le tout logique est attribuable à la partie, comme le genre à l'espèce, le tout réel n'est pas attribuable à sa partie (2) On doit remarquer aussi que toute distinction exige une relation et inversement. La relation entre une partie logique et son tout est purement de raison, elle ne pose rien, tandis que la relation entre la partie et le tout réel pose quelque chose. Ainsi bien que la matière première ne soit pas unie à la forme substantielle par la médiation d'une relation prédicamentale, car il ne peut y avoir génération de substance par un principe accidentel, cependant la matière dit un ordre transcendantal réel à la forme, et à toutes les formes (sensibles), toute sa réalité est justement d'être ordonnée, relative aux formes. Les distinctions réelles que l'on rencontre dans un même sujet réel et individuel ont une autre caractéristique. Les parties qui composent un tout entretiennent entre elles des relations dont l'un des termes a priorité sur l'autre « en nature », bien qu'ils ne puissent exister séparément, et qu'ils soient simultanés dans le temps (3). Ceci n'est pas vrai des distinctions matérielles, exemple : entre Pierre et Paul, qui peuvent exister séparément et sans priorité d'un terme. Dans un même être réel il peut se rencontrer une multitude de distinctions réelles (et absolues) dans ce cas il est nécessaire que la composition se fasse de manière hiérarchique, de sorte qu'un tout réel pourra être partie relativement à un tout réel plus élevé, et qu'une partie réelle pourra être à son tour divisée en parties réelles. Si on refusait cette hiérarchie de compositions, il suivrait la destruction de l'unité essentielle des êtres, leurs distinctions se comporteraient entre elles de manière anarchique et accidentelle. Ainsi dans l'hypothèse où un être comporte en lui par exemple trois distinctions réelles : l'une, d'essence et d'existence, l'autre de substance et d'accident, la troisième de matière et de forme, il faudra se demander si ces distinctions sont aberrantes, ou si elles se comportent selon un ordre de subdivisions. On pro-

(1) Voir à ce sujet Jean de S. Thomas : *Cursus phil.* Tome I, p. 294 et sq.

(2) Sur les modes de « tout » et « partie » : Co. Méta. V, 21, ex. « L'Homme n'est pas son âme » mais « composé de corps et d'âme ». La relation entre le corps et l'âme n'est pas prédicamentale.

(3) « L'ordre requiert deux (choses) : à savoir la distinction des ordonnés et la communication des distincts envers le tout » Co. Méta. XII, 12, 2637 (communicantiam).

posera par exemple la solution suivante : matière et forme composent la substance (prise comme quiddité) laquelle compose avec l'accident une substance individuelle actuée par l'existence (ipsum esse). C'est ce qu'il faut rechercher.

La « participation » n'est autre que la distinction réelle de l'être en tant qu'être. Ce qui frappe et étonne le plus dans l'œuvre de S. Thomas c'est son souci permanent de tout rattacher à la division de l'être, il suit en cela un procédé bien aristotélicien. On se souvient, par exemple, que pour définir l'Ame, Aristote est obligé d'énoncer toutes les divisions de l'être. On peut même dire que l'École se caractérise par le goût de la distinction (le distinguö) et que l'abus des distinctions a été une cause majeure de sa décadence et de son discrédit à la Renaissance. Il a bien fallu la réhabiliter en philosophie, mais on l'a baptisée « analyse ».

Dans l'hypothèse thomiste de la participation selon laquelle l'être est un et multiple et se déverse en hiérarchies, en cascades de modes réels et d'êtres participés, il n'est pas facile d'établir de manière synthétique le tableau, l'arbre, de la « divisio entis ». Si l'on ouvre le commentaire des Métaphysiques au livre VI (leçon II, n° 1171 et ss) on lit : « Il dit donc d'abord que l'être pris absolument ou universellement est dit de diverses manières, comme on le voit au livre V, premier mode : il est dit être selon l'accident ; deuxième mode : l'être est dit identique au vrai de la proposition, et le néant identique au faux ; troisième mode : l'être est dit ce qui contient sous lui les figures prédicamentales telles que quoi, quel, combien ; quatrième mode : au-delà des précédents, ce qui est divisé par puissance et acte ». « *Dicit ergo primo quod ens simpliciter, id est universaliter dictum, dicitur multipliciter ut in quinto est habitum : Uno modo dicitur aliquid ens secundum accidens. Alio modo dicitur ens, idem quod verum propositionis ; et non ens, idem quod falsum. Tertio modo dicitur ens quod continet sub se figuras preadicamentorum ut quid, quale, quantum. Quarto modo praeter praedictos omnes, quod dividitur per potentiam et actum* ». On sait qu'il exclut le premier et le deuxième modes (n° 1245) pour ne traiter que de la division prédicamentale aux livres VII et VIII (et surtout de la substance) et de l'acte et la puissance au livre IX.

En réalité, il ne semble pas que les distinctions prédicamentales (qu'il considère assurément comme réelles) soient sur le même plan que la distinction en acte et puissance (1). Il est dit au livre V (leç. 9, n° 889) : « Tertio dividit ens per potentiam et

(1) Distinguer cependant mode de dénomination (Prédicament) et mode d'être : Co. Méta. V, 16, 995.

actum : et ens sic divisum est communius quam ens perfectum » (« ens perfectum » signifie dans le contexte être extra-mental ou prédicamental).

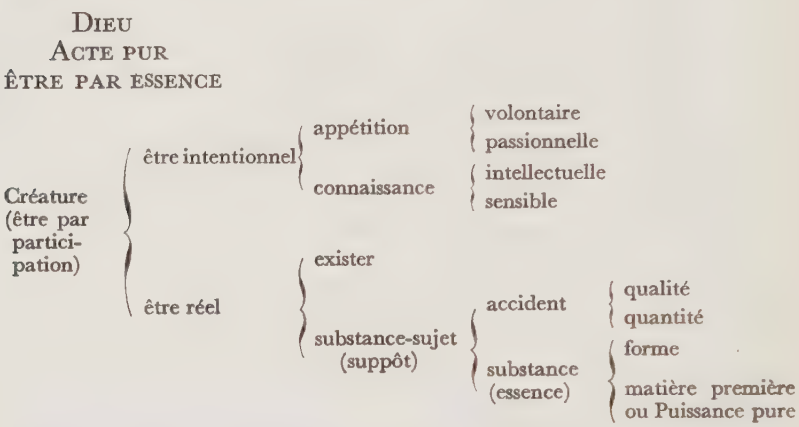
Si on se permettait de faire l'inventaire sommaire des distinctions réelles les plus usitées par S. Thomas on trouverait en plus de la distinction en substance et accidents, et celle d'acte et de puissance ; les couples suivants : matière-forme ; être réel (ens extra-mente) et être intentionnel (intentionale, ens intra mente, spirituale, cognoscibile) ; essence (ou substance ou quidditas) et esse (existence) ; être (a se) par essence et être par (ab alio) participation ; être participant par composition et par similitude ; appétition et connaissance. Sans parler des couples de causes : cause finale, cause efficiente ; causes formelle et matérielle...

Cette complexité pose un dilemme que l'on peut énoncer de la manière suivante. D'un côté il apparaît que ces distinctions se chevauchent et s'identifient, jusqu'à une apparente incohérence. En effet la substance s'oppose à l'accident elle s'oppose aussi à l'esse (existence), l'être intentionnel (intra mente) s'oppose à l'être réel (extra mente) et cependant peut se classer dans un accident (action ou qualité). Ces distinctions ne semblent donc pas réelles mais de raison (la raison morcelle les points de vue). D'un autre côté si ces distinctions sont réelles, comme S. Thomas l'affirme souvent (comme : « res a re ») on ne voit pas comment le réel manifeste une participation hiérarchique dans ces divisions.

Toutes ces distinctions sont réelles mais cependant universelles et abstraites. Ainsi l'idée d'homme est dite réelle, non pas en ce sens qu'elle subsiste comme idée, mais comme exprimant directement une nature réalisée individuellement, bien qu'elle soit pensée selon un mode universel. De même ces distinctions sont dites réelles non pas en ce sens que leurs termes et leurs oppositions subsistent dans une sorte d'être immatériel et universel, mais parce que directement fondées sur des individus. Le cas de l'idée d'Homme est encore relativement simple car elle se fonde sur des individus de même espèce. Mais les notions d'acte ou de puissance et leur distinction ont une infinité d'applications réelles qui sont multiples non seulement dans des individus, des espèces, mais dans des genres —, elles ont même des applications d'ordre purement logique voire mathématique (Aristote note déjà ce sens dans le livre V du Commentaire).

S. Thomas déclare dans SCG. L II C. 53 : « In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum : nihil enim completur nisi per proprium actum ». Ce texte, et d'autres similaires très nombreux, semble

donner la clé du problème de la participation ou de la division réelle de l'être, selon S. Thomas. Entre l'acte pur (Dieu) et la puissance pure (matière première) s'échelonnent les séries de couples suivants, qui sont des modes d'être en acte et en puissance, voici cette hypothèse :



On lit (dans Co. Méta XI, 9, 2289) : « L'être est divisé par acte et puissance. Et c'est ce qu'il dit que l'un des êtres est en acte, comme premier moteur, qui est Dieu ; l'autre : en puissance seulement, comme la matière première ; certain en puissance et en acte, comme tous les intermédiaires. » Ce sont justement ces intermédiaires qu'il faut débrouiller, mais nous tenons les deux extrêmes de la hiérarchie. Il existe un autre texte significatif : « Les premiers principes signifiés le plus universellement sont acte et puissance ; car ils divisent l'être en tant que tel. Ils sont dits principes universels parce qu'ils sont signifiés et connus universellement : non de sorte que ces universels soient principes subsistants, comme les ont posé les Platoniciens, car des singuliers ne peut être qu'un principe singulier... De même que acte et puissance sont universellement principes de toutes (choses), car ils découlent (suivent) de l'être en général, de même il faut que la hiérarchie commune (la cascade) des effets corresponde à la hiérarchie commune des principes... » (Co. Méta XII, 4, 2482 et 2483.)

Il faut bien noter que ce n'est là qu'une hypothèse d'interprétation ayant un but de cohérence. Dans le traité de l'Acte et de la Puissance (Co. Méta, livre IX, leçon 3, nos 1796-1803), il démontre que nier la distinction Acte-Puissance conduit à nier le Principe de non-contradiction et à rendre impossibles : l'art,

la sensation et l'action. Ce qui revient à dire que la distinction Acte-Puissance est le fondement critique des axiomes. La hiérarchie des compositions n'est pas étrangère à S. Thomas (1).

Le problème de la composition réelle est central dans les Métaphysiques, puisqu'il est comme l'aboutissement de toute l'ontologie au Livre VIII (cf. leç. I, 1687). Mais il porte presque exclusivement sur la composition dans la substance : de la forme (subtantielle) et de la matière ; en effet au livre VI où est exposée la division de l'être, sont exclus l'être par accident et l'être mental (ens verum). Ce procédé s'explique par le processus aristotélicien qui consiste à passer du plus connu « pour nous » au plus connaissable « en soi » (lequel nous est moins connu), or la substance sensible est le composé qui nous est le plus connu. Mais si la conception aristotélicienne est assez nette pour cette première composition dans la substance sensible, elle l'est moins si l'on remonte aux compositions plus élevées par exemple celle de la substance et de l'exister (esse), ou même de l'être réel et de l'être (mental) intentionnel. Il est nécessaire de rechercher dans l'ensemble de l'œuvre « personnelle » de S. Thomas comment il complète le point de départ aristotélicien, comment il l'assume dans sa « participation » à l'acte pur.

Pour S. Thomas l'opposition réelle fondamentale est l'opposition entre Dieu et la créature (2) : on parle bien en Dieu de la distinction réelle des personnes, mais elle échappe à la philosophie. En Dieu seul, la distinction réelle n'implique aucune composition, ce qui est pour nous difficilement concevable : l'essence divine n'est pas le composé des trois personnes divines, puisqu'au contraire la simplicité infinie de l'être subsistant permet les communications divines... Cette simplicité infinie de Dieu, incluant par mode d'identité et d'infinité toutes les « perfections » participées et limitées de la création le fait appeler acte pur ou être « par essence » par opposition à la créature qui est « par participation » ou acte impur, mixte, acte mêlé de puissance. Cette pureté de l'acte divin est aussi exprimée par l'expression « a se » qui a donné « aséité ». En effet, un acte qui n'est

(1) On lit par exemple dans SCG II. 54 : « In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae : prima quidem ipsius substantiae, quae compositur ex materia et forma ; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse ; quae etiam potest dici ex « quod est » et « esse » ; vel ex « quod est » et « quo est » « Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est *in plus* quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem : potentia autem et actus dividunt ens commune. »

(2) SCG, II, 39 à 45.

pas « par soi » implique une dépendance et donc une certaine potentialité qui ne convient pas à Dieu et caractérise la créature. Toutes les démonstrations relatives aux attributs divins y compris celui de puissance créatrice ne font que refléter sa « pure actualité » (1) (sa perfection, sa bonté, son infinité, son immanence, sa transcendance, son immobilité, son éternité, son unité, sa science, sa vérité, sa volonté, etc...) Autre est, malheureusement, l'objet de la critique. L'opposition entre Dieu et sa créature n'implique pas composition, ni nécessité, selon le mode panthéiste (Spinoza). (Tel est l'objet de la question 3. a. 8).

La créature est dite « ens ab alio », « ce qui est par un autre » c'est-à-dire l'être qui participe l'existence par un autre. Ce terme qui est le premier contient la racine de toute distinction réelle, car il pose la première potentialité. L'être en soi est indivisible, comme l'acte, sa multiplication ne peut venir que de la création de puissances capables de recevoir, selon leurs degrés, l'existence (cf. I a 44 1) (2).

La créature (ens creatum) contient et compose toutes les distinctions, car toute participation découlera de la création, la création ne suppose en effet aucune distinction, étant « ex nihilo » (I a 45, 1, et S. C G. II, 16) elle ne suppose pas même la puissance, elle la produit. (Il ne s'agit pas ici de discuter toute cette théologie naturelle mais de décrire les conclusions de S. Thomas, il est évident que chacune soulève d'immenses difficultés, mais tel n'est pas notre objet). Cette transcendance de la notion de créature se manifeste par l'attribution que l'on peut en faire à tout individu, à toute réalité, à tout degré d'être sauf à Dieu, elle signifie tout en tant que dépendant de Dieu. Et ceci nous amène à comprendre comment la créature intègre, compose en elle-même les couples, les distinctions inférieures. Quel est ce premier couple ? Nous avons proposé : réel et intentionnel ? C'est-à-dire « ce qu'elle est en soi » et sa relation à Dieu cause à la fois efficiente et finale, ou encore son intentionnalité. Voilà ce qui semble signifié par le mot « ens ab alio ». La créature compose en elle de manière réelle sa réalité et sa relation au créateur. L'identification que nous faisons, en un sens, entre être intentionnel et relation de création sera à éclaircir postérieurement.

---

(1) On comprend pourquoi la I_a pars de la Somme commence dès la qu. 3 par la « simplicité divine ».

(2) « Comparatur ad id, a quo dependet secundum suum esse, sicut potentia ad actum » Co. Méta XII, 9, 2559 et S. C. G. II, 95.

La question de la relation de création est étudiée dans I a, 45, 3 ; S. C. G. II, 11 à 14 QD. de Potentia 3. 3 et Ia 13 7. La création pose quelque chose dans le créé, une relation au Créateur comme au principe de son être. Cette relation en Dieu à la créature n'est pas réelle, tandis que de la créature à Dieu elle est réelle. La créature est le sujet de cette relation et antérieure à elle dans l'être comme le sujet envers l'accident. Cependant du point de vue de l'objet cette relation a une certaine priorité, soit envers Dieu qui est principe de la créature et objet de cette relation (Ia, 45, 3, ad 3^{um}). Notons que cette relation de création n'est pas un accident ordinaire ou d'ordre prédicamental comme la relation d'égalité (quantitative), car son objet est infiniment supérieur à son sujet et de plus elle ne découle pas des principes de son sujet comme un accident puisqu'elle découle de l'action créatrice. (QD. de potentia q3 a3 ad 3^{um}). Cependant elle est plutôt con-créée (*créée avec* la créature) (*id* ad 7^{um}) car elle suppose évidemment le sujet créé.

Pour saisir cette question de la créature il ne faut pas imaginer que la cause première agisse par étapes successives ou même par la médiation d'une réalité plus élevée. Soit par exemple qu'il crée d'abord la matière puis en tire les formes, soit qu'il produise l'existence puis les essences, soit qu'il crée les substances puis les accidents. Ceci serait par ignorance de la composition réelle des principes de l'être, comme s'ils pouvaient exister séparément. A ces apories, S. Thomas répond (Ia, 45, 4) : « que créer est un certain devenir ». « Or le devenir est ordonné à l'être réel. D'où devenir et être créé conviennent proprement aux (choses) auxquelles convient l'être : ce qui convient proprement aux subsistants, qu'ils soient simples comme les substances séparées, ou composés, comme les substances matérielles. Les formes et les accidents (etc...) ne sont pas dits êtres comme s'ils existaient eux-mêmes, mais parce que quelque chose est par eux. L'accident est plus proprement dit « de l'être » (entis) que « être » (ens). De même que les accidents et les formes (et la matière) qui ne subsistent pas, sont plus *coexistants* que *existants*, de même ils sont plutôt concréés que créés ».

D'une telle doctrine il découle que dans la créature se trouve à l'état de composé toute la complexité des couples de principes les plus élevés de l'être. Les créatures plus élevées, spirituelles, sont composées, elles unifient en elles la réalité de leur sujet et leur relation à l'objet divin, puis dans leur réalité intrinsèque : le degré d'existence qui convient à leur sujet lequel (semble) unifier une substance et des accidents qualitatifs. Là s'arrête leur complexité. Les créatures matérielles ont une substance divisible c'est-à-dire une forme substantielle et une matière première, et

de plus tout un monde accidentel quantitatif qui manifeste l'infinie divisibilité de la puissance pure de la matière.

Cette conception, telle que nous l'exposons ici, qui semble bien émaner de toute l'œuvre vraiment personnelle de S. Thomas (des deux Sommes et des Questions disputées), semble aux antipodes du Commentaire des Métaphysiques. Aristote part de la terre pour aller au ciel, S. Thomas descend de Dieu pour aller à la matière. Le premier a une méthode « a posteriori » celle du philosophe, le second est avant tout théologien, il voit la philosophie du point de vue de Dieu. Le plan même de ses deux Sommes est là pour nous le prouver. S. Thomas reconnaît (cf. Ia q 2 a 1 à 3) la nécessité des étapes *a posteriori* et par là s'oppose par exemple à S. Anselme, mais il semble préférer l'ordre *a priori* car cet ordre est le véritable, l'ordre du connaissable « en soi » et non pas du connaissable « pour nous ». D'ailleurs ces deux ordres ne se contredisent pas, ce sera même une des intentions de cette thèse de décrire, de suggérer, comment l'ordre des axiomes et des notions premières et transcendantes est inverse de celui de ses fondements dans la participation réelle de l'être selon S. Thomas d'Aquin.

Il s'agit maintenant d'étudier le *deuxième couple* unifié par la créature : l'être réel et l'être intentionnel. Et d'abord comment peut-on identifier être intentionnel et relation au Créateur, et que signifie être intentionnel? Il faut reconnaître que nous sommes là en un domaine difficile car la relation est un mode d'être, pour ainsi dire sans consistance, d'autant plus que la relation de création n'est pas une relation prédicamentale ordinaire, (ce qui est beaucoup discuté en scolastique).

La nécessité de cette relation de Création ne nous est pas sensible parce que dans la réalité matérielle un effet peut très bien subsister même après la disparition de sa cause; lorsque le père est mort on ne voit plus très bien quelle est la relation actuelle de l'enfant à son père. Si la présence de la cause efficiente était toujours nécessaire pour que l'effet subsiste, les maisons s'écrouleraient avec le départ de l'architecte ! C'est que les causes inférieures ne sont efficaces que selon le devenir de l'effet non directement selon son être (Ia 104, 1).

L'art et la nature ne sont pas absolument causes, car ils utilisent et ne font que modifier des êtres préexistants, tandis que Dieu est vraiment cause et son action créatrice est non seulement nécessaire pour poser l'effet dans l'être mais encore pour le conserver. Si la créature cessait d'être, un instant, en relation à sa cause elle serait annihilée (Ia 104). La relation de création (qui est identique à celle de conservation) est cette présence intime de la cause dans l'effet, présence intime parce que l'être

communiqué à l'essence est ce qu'il y a de plus immanent, de plus nécessaire. (Cependant qui dit présence dit distinction).

Comme toute relation, la relation de Création est définie par son objet et son sujet. Son objet est Dieu lui-même. Son sujet est la créature. Elle est dite réellement distincte de la créature parce que si la relation de Création était la créature, *identiquement* on serait obligé de dire que la créature est pure relation à Dieu, ce qui dans le contexte théologique l'identifierait à une personne trinitaire, car rien dans cette relation ne viendrait limiter la communication de l'objet infini ; limitation qui ne peut se faire que par la capacité ou la potentialité du sujet. Car il faut le dire si la relation de création est simple et non réelle du côté divin, elle reste multiple du côté créé, elle est même individuelle, car seuls les individus sont créés et existent. Comme un mode d'être communiqué, participé, la relation est diverse, elle est proportionnée au sujet qui la reçoit et dépend de son degré d'être, (de Potentia 3, 3, 3).

Est-elle un accident ? oui, au sens où elle est distincte de son sujet (de même on peut dire que l'existence est un accident de l'essence : elle tombe dedans) ; non au sens où elle découlerait des principes de ce sujet, comme par exemple la couleur ou la grandeur ; car un sujet limité ne peut engendrer un accident ayant un objet infini, ni une relation ayant un terme transcendant. Dieu en créant la potentialité de la créature se laisse participer de deux manières. Son être intrinsèque et son opération créatrice qui sont en lui identiques se laissent participer dans la créature de manière distincte quoique simultanée et unifiée : d'une part la créature reçoit son acte, son être dans l'ordre statique et d'autre part son acte d'ordre dynamique qui n'est autre que cette relation de création. Car la création est un dynamisme, une opération qui n'est réelle que dans la créature (cf. de Potentia 3 3). La création ne confère pas seulement la réalité intrinsèque mais le mouvement, la vie. Dieu ne se laisse pas seulement participer par composition mais aussi par similitude; (cf Ia 6, 4 et 3 3 ad 2^{um}). Mais de même que l'être est reçu selon la capacité du sujet bien qu'il ne découle pas de ce sujet puisque ce dernier n'existe pas avant son existence, de même l'agir, le mouvement (entendus au sens le plus général) sont reçus selon la capacité du sujet. « Il y a quatre genres de causes, mais la matière n'est pas principe d'action, elle se comporte comme sujet recevant l'effet de l'action. La fin, l'agent et la forme se comportent comme principes d'action mais selon un certain ordre. Car, d'abord, le principe d'action est la fin qui meut l'agent, puis l'agent, enfin la forme qui est appliquée

par l'agent à l'action, bien que l'agent lui-même agisse par sa forme. Ainsi selon ces trois principes Dieu opère en tout opérant. D'abord selon la raison de fin. Puisque toute opération est en vue d'un bien véritable ou apparent, rien n'est ou n'apparaît bon, si ce n'est selon qu'il participe une similitude du bien suprême qui est Dieu : il suit que Dieu même est cause finale de toute opération. De même, il faut considérer que, s'il existe une multitude d'agents ordonnés (ou hiérarchisés) l'agent second agit toujours dans la puissance du premier : l'agent premier meut le second a agir. Ainsi tous agissent dans la puissance de Dieu lui-même ; ainsi il est cause de toutes les actions des agents. Enfin Dieu meut les réalités à leur opération... mais donne les formes aux agents créés et les tient dans l'être... » (Ia q. 105 a 5).

Il est donc logique d'identifier la relation de création avec cette universelle causalité seconde ou instrumentale (prémotion physique) et en même temps avec la finalité intrinsèque immanente à tout être et qui le porte à sortir de lui-même pour agir et participer à sa manière au dynamisme universel. D'ailleurs Dieu objet de cette relation est identiquement cause efficiente, et finale, aussi cette relation est à la fois causalité seconde et finalité intrinsèque. On peut ajouter en corollaire que la relation de création n'est pas, sauf logiquement, une relation prédicamentale. En effet une relation prédicamentale est un genre qui s'oppose à d'autres genres et qui divise l'être, ses espèces sont univoquement des relations. Or la relation de création transcende tous les genres puisqu'elle est la relation de tout être à sa cause, elle ne découle pas de telle ou telle substance mais au contraire permet aux substances de sortir d'elles-mêmes pour agir et tendre à leurs fins tout en restant en contact avec la cause de leur être intrinsèque. Enfin elle se réalise analogiquement en tous les modes de l'être ; de la même manière que la « vie » qui n'est manifestement pas réductible à telle ou telle catégorie.

L'être intentionnel. — Pour saisir l'être intentionnel, il y a certes une grande difficulté car il nous semble très proche du néant et de l'être de raison. Il n'y a pas de meilleure voie que de l'opposer à l'être réel. L'être réel « qui est le plus parfait, qui a l'« esse in natura » (l'existence en nature) sans mélange de privation, qui a un « esse » ferme et solide, comme s'il était existant par soi, comme sont les substances. A lui comme au premier et principal tous les autres se rapportent » (Co. Méta. Livre IV, leçon I, n° 543). Ce qui caractérise l'être réel c'est

sa solidité c'est-à-dire sa résistance à toute pénétration, (un peu à la manière des monades sans portes ni fenêtres de Leibnitz) (1).

Le réel pourrait être défini l'incommunicable car il existe en soi et pour soi, on dit encore « par mode de sujet » ce qui signifie qu'il reçoit et limite pour lui seul l'existence. Il est avant tout substance et secondairement accidents. On ne peut nier que S. Thomas situe les accidents dans l'être réel, cependant entre la substance et l'être intentionnel il y a une sorte de médiation des accidents (Q. D. de Anima a 12). Au point que certains d'entre eux sont principes de communication ainsi certaines espèces de qualités (disposition, « habitus », puissance); d'autres constituent la réalité même de cette communication tels l'action et la passion, ou du rapport entre deux êtres : la relation (2). Mais justement si l'on considère ces catégories réelles on s'aperçoit que réelles par leur sujet elles sont définies par quelque chose d'extrinsèque : par un objet ou par un terme « ad quem ». C'est ce terme, cette sorte d'existence par mode d'objet qui est l'être intentionnel (« objectum, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis » Ia q. 77 a 3 ad 1^{um}). Les puissances sont distinguées par les actes et les actes par les objets. L'objet est comparé à l'acte de la puissance passive comme principe et cause motrice... et à l'acte de la puissance active comme terme et fin (Ia, 77, a 3). La nécessité de poser cet être intentionnel ou de similitude a découlé pour l'aristotélisme comme pour le thomisme de la réaction contre le réalisme platonicien des idées. On pourrait dire que Platon a réifié l'« être objectif ». « Il semble, dit S. Thomas, que l'erreur de Platon a été, sous prétexte qu'il estimait que toute connaissance est par *mode* d'une certaine similitude, de croire que la forme du connu est nécessairement dans le connaissant selon le mode où elle est dans le connu. »

« Or il considère que la forme de la réalité *intelligée* est dans l'intelligence universellement, immatériellement et immobilement... Il estima donc qu'il fallait que les réalités *intelligées* subsistent selon ce mode en elles-mêmes à savoir immatériellement et immobilement. Mais ceci n'est pas nécessaire. Car

(1) Comparer « esse materiale » et « esse immateriale » (in Co. Méta VII, 8, 1445). La notion d' « esse intelligibile » : « être en acte dans le genre des intelligibles » (Co. Méta. XII, 8, 2540.)

(2) Inversement, l'accident quantité est principe (second) (en dépendance de la matière) d'individuation c'est-à-dire d'incommunication pour les substances matérielles. Les autres catégories dites : Ubi, quando, habitus et situs expriment les modes extrinsèques ou les circonstances (ou les mesures) de cette incommunicabilité ou individualité matérielles. Cependant de même que la quantité est inséparable de la qualité, on ne peut les isoler du mouvement (action, passion).

même dans les (réalités) sensibles, nous voyons qu'une forme est dans l'une ou l'autre différemment (ou selon des degrés d'intensités)... Et selon un autre mode, la forme sensible est autrement dans la réalité extra-mentale, et autrement dans le sens qui *reçoit les formes sensibles sans matière* (sujet) comme la couleur de l'or sans l'or. Et de même l'intelligence reçoit les similitudes (species) des corps qui sont matériels et mobiles, de manière immatérielle et immobile, selon son mode : car le reçu est dans le recevant selon le mode du recevant... » (Ia 84 a 1).

Cette existence immatérielle et intentionnelle des réalités connues dans le connaissant (la connaissance n'est pas le seul mode d'intentionnalité) est nécessaire : « car l'acte de connaissance s'étend à des choses qui sont extra subjectives (extra cognos centem). Nous connaissons en effet des choses qui nous sont extérieures. Or *par la matière la forme d'une réalité est déterminée à quelque chose d'un* (individuation). *D'où il est manifeste que la raison (notion) de connaissance est opposée à la raison de matérialité.* C'est pourquoi ceux qui ne reçoivent les formes que matériellement (par mode de sujet) ne connaissent absolument rien, comme les plantes... » (I a 84, a 2.)

L'intentionnalité de l'objet n'est pas seulement dans la connaissance mais aussi dans l'affectivité et en toute action immanente ou transitive, en tout vivant, en tout mouvement (1).

Ceci découle de la notion même de substance et de réalité prises absolument comme signifiant l'incommunicable. S'il n'y a que des substances elles sont « sans portes ni fenêtres » enfermées en elles-mêmes. Mais il existe du mouvement, des communications. Une réalité ne peut communiquer sa forme sans cesser d'être elle-même, elle ne peut communiquer et agir que selon une similitude, une « influxio », un « esse objectivum », (un « élan vital »). Cet être insaisissable est au fond ce qui caractérise le mouvement (qu'il soit transitif ou immanent). On accuse parfois Aristote d'escamoter le problème et la notion de mouvement en le réduisant à ses termes : sujet, forme et privation, on oublie que ces trois principes sont nécessaires dans sa conception mais non suffisants, il faut ajouter la cause efficiente et la cause finale lesquelles contiennent cet être « fluent » et le communiquent.

---

(1) « Cum sit duplex actio, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, et altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare : utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est *similitudo objecti actionis*, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma sec. quam provenit actio manens in agente est similitudo objecti... » Ia 85,2.

Ces deux descriptions posées il devient vraisemblable d'identifier être intentionnel et relation de création *du point de vue d'une division réelle de l'être*, bien que ces notions soient logiquement distinctes. Leur identification réelle est surtout manifestée par leur commune efficience seconde et leur finalité objective. La relation de Création ne fait qu'ajouter le point de vue du rapport à la cause première ; mais dans la réalité tout être intentionnel, si toute cette conception est véritable, est une participation à Dieu par similitude, de même que tout être réel en est une participation par composition.

Il reste à comparer entre eux l'être réel et l'être intentionnel, pour autant qu'on a pu parler de l'être réel. Ils sont distincts l'un de l'autre si l'on se place dans le rapport de l'intentionnel au (ad) réel et identiques si l'on se place dans l'ordre du réel à l'intentionnel car la relation est réelle de l'intentionnel au réel mais non pas du réel à l'intentionnel, et il n'y a pas de distinction réelle sans relation réelle. « Res non refertur ad scientiam, sed e converso » (Méta Livre V leçon 9 n° 896, cf. dans le même ordre d'idées : Méta V leçon 17 n° 1027 à 1029 et Ia 13. a 7 ad 6um).

Le réel existe « par mode de sujet » ; l'intentionnel « par mode d'objet » ; le réel est une participation « par composition » ; l'intentionnel une participation « par similitude » à l'Être divin qui est identiquement objet et sujet, subsistance et connaissance et action. (I a q. 6 a 4 et I a q. 4 a 3). Ces deux manières d'être sont entre elles comme puissance et acte, car si le réel est en acte d'être il est en puissance à agir, mais dit S. Thomas, ces puissances objectives sont des accidents et distinctes du composé réel (I a q 54, art. 1 et 2). Ce problème a une importance majeure en philosophie, de lui dépend les notions de cause et d'action, et son application la plus frappante est la théorie de la connaissance. En effet si le réel que l'on peut appeler substance, ou avec Kant « noumène », est par définition « incommunicable » et distinct du « communiqué » ou du « communicable », on ne voit pas comment il pourra être connu. Ce que l'on connaîtra ne sera que du « communicable » mais jamais « l'incommunicable », ce sera le « phénomène » et jamais « le noumène ». De ce dernier on n'aura qu'une connaissance négative et douteuse, comme une toile de fond illusoire. Comment S. Thomas donne-t-il une solution à ce doute fondamental ? On dira le réel est pensé par sa similitude, la similitude de la réalité est forme de l'intelligence en acte (Ia 85 a 2 ad 1um). On oublie que pour lui cette forme, ce concept est encore du réel existant par mode de sujet dans le connaissant. Il dit : (in II S. C. G. cap. 75, page 180 colonne 2) « species intelligibiles

individuantur per suum subjectum qui est intellectus possibilis. sicut et omnes alia formae ». On dira encore que la similitude n'est pas ce qui est pensé en premier (id quod) mais en second après le réel, car elle est « id quo » ou signe représentatif transparent dont tout l'être est (d'être) relatif (esse ad) (cf. I a 85 a 2). Mais c'est là répondre en posant le problème. ce que l'on cherche n'est pas le « quia est », le « cela est » mais le « propter quid » ou la cause. Il est un fait que le réel est *communiqué* qu'on le nomme action, connaissance, amour ou relation mais quel est le fondement dernier de cette corrélation, de cette, communication ? cause sans laquelle « le fait » reste incompréhensible et mystérieux.

Pour S. Thomas cette complexe union (de ces deux modes qui peuvent paraître irréductibles) s'explique en définitive par leur participation à un Dieu qui est identiquement être et action, sujet et objet, réel et intentionnel, qui est la simplicité même. (1)

Dieu étant identiquement être et opération il suit que sa créature devra participer non seulement dans l'être mais dans l'opération, que de son être résultera une inclination à s'assimiler aux autres êtres. (S. C. G. III, 21) « De même que Dieu a donné non seulement l'être aux choses lorsqu'elles ont commencé à exister, mais aussi longtemps qu'elles sont, cause l'être en elles, conservant les réalités dans l'être ; de même non seulement, dès la création, il leur a donné les vertus opératives, mais les cause toujours dans ces réalités. *D'où si l'influence divine cessait, toute opération cesserait.* Donc toute opération d'une chose est réductible à lui comme à la cause » S. C. G. III, 67. Autre texte : « La créature a une certaine similitude de Dieu en participant sa bonté, en tant qu'elle est et agit... » (Q D. de Pot. q 3 a 7 ad 10^{um}).

Si par impossible Dieu n'existait pas. le mouvement, l'action, l'intentionnalité deviendraient inintelligibles, et il faudrait soit « réaliser » tout (à la manière de Platon) soit « intentionnaliser » à la manière de Berkeley. On peut même se demander s'il n'y a pas là pour S. Thomas une « via » de démonstration de l'existence de Dieu. Si « a priori » la simplicité divine explique totalement la diversité et l'union des modes de l'être créé, inversement l'existence de ces modes conduit « a posteriori » à la nécessité d'un être simple. Il faudrait analyser en détail

(1) « Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur. Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans, creatura vero secundum diversa : tantoque perfecta bonitas alicujus creaturae majorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur... » SCG. III, cap. 20, p. 244-2 et I a 13,5.

toute l'œuvre de S. Thomas (spécialement les deux Sommes et les Questions Disputées) pour mettre sa thèse en relief, mais tel n'est pas l'objet de notre recherche, qui est de décrire sa division de l'être.

Le couple être réel-être intentionnel qui compose dans la créature, est divisible lui-même quant à ses termes. De même que son être réel (esse naturae) est complexe, de même son « être intentionnel » est lui-même un composé. Il n'est pas identique pour un être créé : de connaître et de vouloir, et cependant ces deux manières d'« être-en-communication » avec un autre ne vont pas séparément et se complètent mutuellement. Tout acte intellectuel défini par un objet exige la motion volontaire qui lui donne l'exercice ; tout acte volontaire exige l'objet connu. « La volonté suit l'intelligence. De même que la réalité naturelle a l'être en acte par sa forme, de même l'intellect est intelligent en acte par la forme intelligible... La nature intellectuelle, envers le bien saisi par la forme intelligible a un rapport semblable : de sorte que lorsqu'elle la possède, elle s'y repose ; lorsqu'elle ne la possède pas, elle la cherche. Et l'un et l'autre appartiennent à la volonté. D'où en tout sujet d'intelligence, il y a volonté... » (Ia, 19, 1). S. Thomas opère une certaine réduction du connaître et du vouloir à la cause finale et à la cause agente : « Il faut dire que quelque chose est dite mouvoir de deux façons. La première, par mode de fin : ainsi on dit que la fin meut l'efficient. Et selon ce mode l'intelligence meut la volonté : car le bien connu par l'intelligence est objet de volonté et la meut comme fin. La seconde, on dit mouvoir par mode d'agent et selon ce mode la volonté meut l'intelligence et toutes les puissances de l'âme, etc... » (I a, 82, 4) « De ces raisons apparaît le motif pour lequel ces puissances s'incluent entre elles par leurs actes : car l'intelligence pense que la volonté veut ; et la volonté veut que l'intelligence pense. Et de même, le bien est contenu sous le vrai, en tant qu'il est un certain « vrai » connu ; et le vrai est contenu sous le bien, en tant qu'il est un certain bien désiré » (idem-ad 1um). Dans un même sujet il y a donc une composition « dynamique » indissoluble entre le vouloir et le connaître. Cette composition paraît même être une des pièces maîtresse de la morale des actes humains : (voir Ia II ae, 6 à 21 spécialemt 9, 1 et 14, 1, 1).

La grande difficulté est de comprendre comment se fait cette composition, et comment elle est possible. Car la volonté est une puissance passive par rapport à l'intelligence et l'intelligence est passive envers son objet, or rien pour S. Thomas n'est unifié sinon par un acte, car la multiplicité de la puissance est réduite à l'unité par un acte. L'intelligence ne passe à l'exercice actuel de

son objet que par la volonté et la volonté est déterminée par l'objet connu ; n'est-ce pas un cercle vicieux ? Qui assurera le « concours » de ces deux puissances passives dans le même acte complexe ? Il semble que S. Thomas attribuerait ce rôle à l'acte de l'intellect agent qui est pour lui puissance active, toujours en acte (le moteur non mu dans le microcosme humain). Ce serait l'intellect agent qui permettrait cette composition de l'être intentionnel dans l'homme, et son acte unifierait les potentialités : volontaire et intellectuelle en une seule action. (Voilà encore une hypothèse d'interprétation). Autre difficulté : la composition du vouloir et du connaître suppose une distinction, car ce qui n'est pas distinct s'identifie mais ne compose pas. Cette distincion est-elle réelle ou de raison ? Si elle est réelle, il suit que la composition est réelle ; en ce cas comment la composition « réelle » du vouloir et du connaître peut se faire dans un mode d'être dit « intentionnel » ? Si la distinction est de raison, il suit que vouloir est identiquement connaître et que les puissances : intelligence et volonté sont identiques car définies par le même acte, ce que S. Thomas refuse catégoriquement. Il faut répondre que « être intentionnel » ne signifie pas (pas du tout), pour lui, « être de raison ». Ainsi la motion de la fin qui est « intentionnelle » n'est pas un « être de raison », sinon la fin ne pourrait être une cause, ni la « cause des causes ». L'être intentionnel est réellement distinct de l'être réel (on l'a vu) tandis que l'être de de raison n'ajoute rien à l'être réel. L'être intentionnel indique une relation au réel et suppose une distinction du (ex) réel. De même connaître et vouloir ont deux relations réellement distinctes parce que définies par des termes distinct . Le terme de la connaissance est l'esprit (verum est in mente), car connaître c'est recevoir un objet réel (externe) en soi-même, selon le mode du sujet. Le terme du vouloir est la réalité (bonum est in rebus), car vouloir c'est tendre soi-même vers un objet réel, selon le mode d'existence même de l'objet (Ia 16,1). En définitive la distinction du connaître et du vouloir est rapportée à la distinction réelle de leurs termes : objet, sujet. L'objet connu et le sujet connaissant sont deux réalités qui suffisent à distinguer les relations qu'elles terminent. Le problème devient aigu dans le cas d'un sujet qui se connaît et s'aime soi-même comme objet. D'où vient alors la distinction du vouloir et du connaître ? En ce cas il reste au moins la diversité des puissances, de leurs actes et de leurs produits, diversité qui nous éloigne toujours de la simplicité de Dieu. Sans nous arrêter à cette intéressante question, concluons que le vouloir et le connaître sont entre eux comme puissance et acte et composent entre eux ce que, faute de mieux, on a appelé « être intentionnel ». Bien que ce ne soit pas néces-

saire à notre propos, notons que le « connaissable » et l' « appetible » seraient à leur tour divisibles en modes. Si le « connaissable » s'identifie à l'intelligible pour un être spirituel, il se fractionne pour l'homme en « intelligible » et « sensible » (et le sensible en autant de degrés que de sens internes et externes). La connaissance humaine est un concours, un composé (du genre instrumental, on l'a vu) indissoluble entre l'intelligence et le sens, l'objet intelligible et sensible. L'objet sensible est intelligible en puissance (1). La distinction entre eux se réfère à la distinction réelle entre substance et accidents. De même les degrés de « sensible » se réfèrent à la distinction : qualités, quantité... et les degrés « intelligibles » d'abstraction aux modes de matérialité de la substance. L'appétible se divise en « volontaire » et « sensible » objet de passion, etc... Mais il n'est pas utile de descendre jusqu'aux ultimes subdivisions de l'être, car seules les premières grandes « articulations » suffiront à fonder la valeur des concepts premiers et des axiomes.

Il reste à diviser l' « être réel » qui peut être défini l'incommunicable, ce qui est « en soi » et qui se manifeste par une sorte de résistance à la pénétration, cette « solidité » dont S. Thomas parlait — On peut distinguer en lui deux composants qui sont entre eux comme acte et puissance : l'exister (ou esse) et le sujet ou suppôt (dit improprement essence). « En toute réalité qui a l'être par un autre (esse ab alio, créé), autre est l'exister (esse) de la chose et sa substance ou essence... » (Co. Méta IV, 2, 556). L'exister (esse) est exprimé par le mot abstrait : existence. L'exister est bien un composant du réel, car il est rendu incommunicable par sa réception dans le sujet. « Il faut dire que l'exister même (ipsum esse) est le plus parfait de tous. Car il est comparé à toutes choses comme acte : rien n'a l'actualité si ce n'est en tant qu'il est. D'où l'exister est l'actualité de toutes choses et même des formes. D'où il n'est pas comparé aux autres comme recevant à reçu, mais plutôt comme reçu à recevant... » (Ia, 4, 1, 3). Chaque chose existe pour elle-même et ne confond pas son existence avec celle des autres. Le chat n'existe pas de toutes les façons, mais à sa manière de chat. C'est cette capacité d'être qu'exprime le « sujet », il y a entre eux une relation réciproque. Nous ne discutons pas de la réalité de cette distinction, puisque pour S. Thomas elle est posée sans équivoque. Une créature n'est pas son être puisqu'elle peut ne pas être. L'existence

(1) « Les substances matérielles ne sont pas intelligibles en acte, mais en puissance; elles deviennent intelligibles en acte par ceci que leurs « similitudes » sont rendues immatérielles avec la médiation des puissances sensibles par l'intellect agent. Ces similitudes ne sont pas substances, mais des espèces intelligibles « reçues dans l'intellect possible ». Co. Méta XII, 8, 2541.

comme telle est indivisible et indéfinissable. Son rôle n'est pas de faire être de telle ou telle manière, comme une essence, mais simplement de donner l'actualité ultime. S. Thomas préfère parler de la distinction de « esse » et « quod est » ou de « exister » et « ce qui existe » (voir : S. C. G. II, 52).

L'être considéré comme acte ultime est indivisible bien que comme « notion » il soit infiniment divisible (Ia 4, 2, 3). Mais le sujet d'existence est divisible. Le « sujet qui est » est appelé aussi suppôt (suppositum) c'est-à-dire la substance première et individuelle ; il n'est pas la nature abstraite, ni la « quiddité », ni l'essence. « Il faut dire que l'être (esse) suit la nature, non comme ayant l'être, mais comme « par quoi » quelque chose est ; il suit la personne ou hypostase comme ayant l'être » (IIIa, 17, 2, 1). « L'être appartient et à la nature et à l'hypostase (individu) : à l'individu comme à « ce qui a l'être » ; à la nature comme à « ce par quoi quelque chose a l'être. Car nature est signifié par mode de forme : qui est dite *être* de ce que *par elle* quelque chose est ; comme par la blancheur est quelque chose de blanc, et par l'humanité est un homme... Cet « exister » qui appartient à l'individu même ou à la personne en soi ne peut être multiplié dans un seul individu : car il est impossible que d'une seule réalité ne soit pas un seul être » (IIIa, 17, 2). Le « sujet qui est » est d'abord divisible en substance et accident, car il n'y a qu'une même existence participée par la substance et ses accidents. Les principes substantiels et accidentels concourent à la formation du sujet concret d'existence (1). Cette division n'est plus transcendantale car elle ne se retrouvera pas également dans les êtres spirituels, elle nous introduit à la division réelle prédicamentale ou des genres premiers. Dans le monde matériel nul n'est capable d'exister si sa substance n'est en possession de tous ses accidents. Un homme qui n'est ni dans le temps ni dans le lieu ne peut pas exister. Certains êtres peuvent exister sans accidents au sens matériel où nous les entendons. La substance spirituelle n'a pas d'accident prédicamental commun avec ceux des substances matérielles sauf logiquement. Ainsi ses actes de connaissance et d'amour n'ont rien de commun avec l'action transitive sauf logiquement (Cajetan appelle cela analogie d'inégalité de proportion) (2) (QD. de Ver 18,5, p. 347).

Dans une substance spirituelle l'essence est capable d'exister en elle-même sans plus de complexité, elle est subsistante : « Dans les substances intellectuelles, qui ne sont pas composées

(1) I a qu 3, art. 3 : essence et suppôt.

(2) Thomas de Vio, Cajetanus, O. P. (1468-1534). « De nominum analogia », « De conceptu entis » : nouv. édit. Zammit O. P. Rome 1934.

de matière et de forme, mais dont la forme même est substance subsistante, la forme est ce qui est (quod est), l'existence même (ipsum esse) est acte et ce par quoi est (quo est) » (C G II, 54). « Et pour cela il n'y a en elles qu'*une seule* composition d'acte et de puissance c'est-à-dire de substance et d'être (esse), que certains appellent de « quod est » et d' « esse » ; ou encore de « quod est » et « quo est » (C G II, 54). La subsistance est cette capacité de certaines essences immatérielles de recevoir l'existence pour elles seules sans conditions matérielles ni accidentelles.

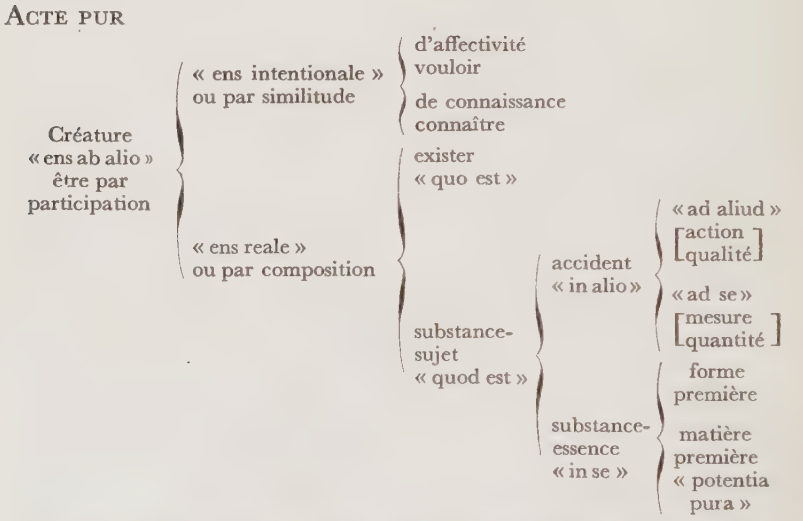
Une essence subsistante est comme telle indivisible. Mais dans le monde matériel, il existe des essences qui exigent des compositions : de substance et d'accidents, de matière et de forme. La substance est ce qui est en soi, « in se » et par soi, « per se » l'accident ce qui est en un autre, « in alio ». Leur distinction réelle est prouvée par le mouvement et ses espèces. La substance pour autant qu'elle peut être engendrée compose en elle-même une forme première (dite substantielle) est une matière première ou puissance pure qui est le pendant de « l'Acte Pur » et le dernier degré de l'être avant le néant. L'être accidentel (de ces natures matérielles) est lui-même complexe. On peut distinguer deux types d'accidents qui sont entre eux comparables comme matière et forme, car sujets des autres. Certains accidents ont pour rôle de modifier la substance en elle-même en étendant ses parties matérielles (quantité) ou en la mesurant de l'extérieur (par le lieu, le temps, la situation).

D'autres ont pour rôle de modifier la substance en l'ordonnant à d'autres êtres, soit de manière potentielle (qualités : diversifiées sont les espèces de potentialité : active, passive, disposition, « habitus » etc...), soit de manière actuelle (action et passion). Et de même que la mesure quantitative fonde des relations (d'égalité ou d'inégalité), de même l'action et la passion fondent des relations (d'ordre qualitatif, de similitude ou dissimilitude, de causalité, etc...) (1). Tout cet être accidentel forme un composé car il y a entre les accidents un ordre : l'action et la passion sont fondées sur un autre accident : la qualité, laquelle est fondée sur la quantité. De sorte qu'on peut dire que si la substance est le sujet premier, la quantité est sujet médiat (second) de tous les autres accidents. Inversement on peut décrire un

(1) « Les relations ...inhèrent à la substance par la médiation des autres genres comme l'égal et l'inégal, le double et la moitié, par la médiation de la quantité. Le moteur et le mu, le père et le fils, le maître et l'esclave, par la médiation de l'action et la passion. Et ceci, parce que la substance est « par soi existante » ; la quantité et la qualité sont « êtres dans un autre » ; mais les relatifs sont non seulement dans un autre, *in alio*, mais envers un autre *ad aliud* » (Cf. Co. Méta. V, 17, 1005), (Co. Méta XII 4, 2457).

ordre de finalité, la quantité est ordonnée à la qualité, la qualité (sauf la figure) est ordonnée à l'action dans laquelle la substance acquiert sa fin, par laquelle elle communique avec d'autres substances. Cette complexité de l'être accidentel ne se trouve que dans l'univers matériel, où tous les mouvements, toutes les qualités sont déterminées et limitées par la quantité ; c'est pourquoi il paraît inexact (sauf logiquement) d'attribuer aux « esprits » des accidents « prédicamentaux », or il s'agit ici de division réelle et non logique (1).

Le schéma suivant peut résumer cette division réelle de l'être :



Il reste à montrer comment cette distinction réelle fonde les axiomes. L'axiome ayant été défini : une affirmation, universelle, nécessaire et une attribution « par soi » transcendantale convertible entre des concepts premiers ou transcendantaux, il faudrait « établir » chaque partie de cette définition. Le point de vue logique est d'abord formel : celui des rapports entre inten-

(1) « Impossibile est quod communicent in aliquo genere. Et hoc rationabiliter accidit. Nam corruptibilium et incorruptibilium non potest esse materia una. Genus autem, *physice loquendo* (*en parlant réellement*), a materia umitur. Unde supra dictum est, quod ea quae, non communicant in materia, sunt genere diversa. *Logice autem loquendo*, nihil prohibet quod conveniant in genere, in quantum conveniunt in una communi ratione, vel substantiae, vel qualitatis vel alicujus hujus modi » Co. Méta, livre X, leçon 12, nº 2142.

tions secondes, puis matériel : des rapports entre intentions secondes et objets. A l'inverse, le point de vue métaphysique, qui est celui des objets, considérera d'abord les objets puis leurs rapports aux intentions secondes. Il convient donc d'étudier successivement la distinction réelle de l'être comme fondement des transcendantaux, de leur convertibilité, de la transcendance de leur attribution « par soi » ; puis secondairement comme fondement de la modalité nécessaire de l'axiome (et de ses autres conditions formelles).

D'abord, comment la distinction réelle fonde-t-elle la distinction des transcendantaux qui est une distinction de raison ? Si la distinction réelle ne fonde pas la distinction transcendantale, cette dernière est purement logique et l'axiomatique s'écroule. Dans toute distinction réelle il y a les parties ou termes, le tout et les relations ; la raison y peut considérer, de plus, diverses notions que les choses distinctes n'expriment pas comme telles. Duns Scot (1), par exemple, n'admettrait pas cette manière de voir ; il y a pour lui trois sortes de distinctions :

1 — La distinction réelle est celle qui existe entre deux êtres ou éléments absolus, « capables d'exister séparément ».

2 — La distinction de raison, entre deux manières d'exprimer une même essence, formellement identique.

3 — La distinction formelle « a parte rei », entre deux essences formellement distinctes, « incapables d'exister séparément ».

Sa première distinction, qu'il appelle réelle, est impossible. En effet toute distinction réelle exige une relation réelle, or deux êtres absolus, s'ils existent, ne sont aucunement relatifs, ils ne peuvent être distincts. Il appelle éléments absolus par exemple deux individus : Pierre et Paul. Comme telle cette distinction nous échappe car nous ignorons les individus extérieurs comme tels ; mais pour autant que nous les connaissons à partir de l'universel et par voie réflexe, ils n'ont rien d'absolu. De plus tout individu implique en lui-même de nombreuses distinctions réelles ; Paul reçoit l'existence, il est donc « relatif » à cette existence, il a une essence, il est relatif à cette essence, il a des accidents qui l'individuent : cheveux bruns, taille 1 m. 75, etc..., il a des actes de connaissance, il est relatif à Dieu, etc... Sa seconde distinction, de raison, correspondrait à la distinction de raison pure, sans fondement. La troisième, ou formelle « a parte rei », entre deux essences, incapables d'exister séparément qu'il considère comme une distinction de raison fondée est en fait la distinction réelle elle-même dont les parties sont « incapables d'exister séparément » puisqu'elles composent. C'est justement leur relation

(1) 1266 (ou 1274) — 1308.

réelle, leur corrélation qui permet de les poser comme réellement distinctes : ce qu'il n'admettrait pas. Il faut donc ajouter la distinction de raison fondée qui « ajoutent » à la distinction réelle des points de vue, à savoir par exemple : les diverses relations réelles comme impliquant chacune le terme qui le définit et le fondement qui la supporte ou les diverses oppositions comme refusant chacune la relation correspondante ou le terme qui la définit. Il faut le travail de la raison pour saisir ces divers points de vue, ils sont cependant fondés. Ainsi par exemple, lorsque je dis : « l'homme est un animal raisonnable », dans animal je considère un « sujet » dans sa relation à un corps sensible avec ses opérations, etc... soit l'animalité (abstraite) définie par le corps sensible mais exprimée « concrètement » avec son fondement : le sujet ; de même, dans raisonnable, je considère un sujet dans sa relation à l'âme et à ses opérations ou la rationnalité (nom abstrait) définie par l'âme mais exprimée concrètement avec son fondement (1).

Le texte qui nous permet d'affirmer que les notions transcendantales sont fondées sur la division réelle de l'être a déjà été cité en critériologie (il s'agit de Q. D. de Veritate q I a 1), où il situe la notion de vérité dans l'ensemble des transcendantaux qu'il appelle « modes expressifs généraux » par opposition aux « modes expressifs spéciaux » : « Ainsi est imposé ce nom de « chose » (res) qui diffère de « être » (ens) en ceci, selon Avicenne, que « être » *est tiré de l'acte d'être* (ab actu essendi), alors que le nom de « chose » exprime la quiddité ou essence de l'être ». Les transcendantaux « sont un en réalité mais diffèrent en raison. Car s'ils ne différaient pas en raison,

(1) « Dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu, secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei ; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imagination cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formae ad materiam. Et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte praedicatur. Nam genus sumitur a materia communi ; differentia vero completiva specici, a forma ; particulare vero, a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum. Et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam praedicatur accidens de subjecto : ut cum dicatur homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei. Nam ea quae componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitat is rerum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod : « homo est albus », id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto, quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae. Nam animal significat id quod habet naturam sensitivam ; rationale vero, quod habet naturam intellectivam ; homo vero, quod habet utrumque ; Socrates vero, quod habet omnia haec, cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, praedicando » (Ia q. 85, a 5 ad 3^{um}).

ils seraient synonymes ; et ainsi on aurait répétition en disant : être homme et un homme. Il faut savoir que ce nom « homme » est imposé à partir de (ab) la quiddité, ou de la nature humaine ; et ce nom « chose » (Res) est imposé à partir de la quiddité seule ; et ce nom « Etre » (Ens) à partir de l'acte d'être : et ce nom Un, à partir de l'ordre ou de l'indivision. Car l'un est l'être indivisé. C'est le même qui a l'essence et la quiddité par cette essence et qui est en soi indivisé. D'où ces trois (mots) « chose », « être », « un » signifient totalement le même, mais selon diverses raisons » (Co. Méta IV, 2, 553). Ce qui revient à dire que la diversité des « raisons » transcendantales s'explique par les fondements réellement distincts tels que le couple essence-existence, distincts non de manière accidentelle mais dans une composition intrinsèque (n° 558) qui explique leur identité logique en un même sujet. Sur la base de cette indication, il nous reste à montrer sur quel terme de la « division de l'être » se fonde chacun des transcendantaux, et comment ils «expriment» dans l'intelligence cette diversité réelle. On rappellera les principales thèses de S. Thomas en citant quelques textes.

Fondement réel des notions d'être et de néant. — (ens et non ens) « Etre ou « ce qui est » est dit multiplement... selon des raisons partiellement diverses et partiellement non diverses : diverses selon qu'il implique diverses relations (habitudines), unes selon qu'à quelque chose d'un et d'identique ces diverses relation se réfèrent; il est dit attribut analogique et proportionnellement, en tant que chacun est relatif à cet unique (terme) selon son rapport (propre) » (Co. Méta. IV) (535) « Il faut savoir que cet unique (terme) auquel les diverses relations se réfèrent dans les analogiques est *un en nombre* et non seulement un en raison (cas des noms univoques). Aussi il dit que l'être, même s'il est dit multiplement, n'est pas dit équivoquement, mais par rapport à un seul ; non à un seul qui soit seulement un en raison, mais qui est comme *une nature* » (536) (1). Ce qui signifie que le fondement de la notion d'être est un terme de relation, réellement un et distinct des autres (distinction réelle des analogués). Après avoir donné des exemples d'analogies il étudie le cas propre de l'être : «... Tout être est dit par rapport à un premier. Mais ce premier n'est pas la fin ou l'efficient... mais le sujet. Les uns sont dits « étant » (entia) ou être (esse) parce qu'ils ont par soi l'exister comme les substances qui sont dites principalement êtres. Les autres parce qu'ils sont propriétés de la substance... Certains... comme voie à la substance,

(1) « ...Diversam quantum ad diversos modos relationis. Eamdem quantum ad id ad quod fit relation... » Co. Méta XI, 3, 2197.

comme les générations et mouvements. D'autres, comme corruptions de la substance (voie au non être), de même les privations... les qualités et accidents... et ceux qui ont un rapport à la substance. De même les négations... le non-être etc, ».

« ...Ce qui a l'être (esse) en nature (réel) sans mélange de privation, et a l'être ferme et solide, comme existant par soi, comme les substances... est terme premier et principal auquel tous les autres sont relatifs... » (543). Le fondement de la notion d'être est donc l' « exister », (l'esse) ferme et solide. Elle exprime la relation par mode de sujet de tout ce qui, à un titre quelconque, est relatif à l'existence, et d'abord la substance, qui est son correlatif (et co-distinct) privilégié. La notion d'être exprime tous les sujets divers de manière *confuse* sous leur rapport *précis* à l'exister. La diversité analogique de ses sens n'est vérifiée que si reéllement la division de l'être, dont on a précédemment tenté la description, est hiérarchique soit selon des degrés de composition et de corrélation ascendants ou descendants (voir les textes : I a, 5, 3, 4 ; 11, 2, 2 ; 16, 4, 2 ; 44, 1, 1).

La notion de néant (non-ens) suit immédiatement à la notion d'être. La notion d'être (ens) ou de « ce qui est » exprimant la relation des sujets à l'acte d'être est l'origine de la saisie de la distinction existant entre l'acte d'être et ses sujets. « La division tombe dans l'intelligence de la négation même de l'être ; de sorte que : 1° l'être tombe dans l'intelligence ; 2° que cet être-ci « n'est pas » cet être-là et ainsi nous saisissons la division... » (Ia,11, 2, 4). Autrement dit : néant exprime la limitation subie par l'acte ultime (ou esse) dans sa réception par les essences, ou la distinction (divisio) entre sujet et exister.

Fondement réel des notions de « chose » et de « rien » et de « individu » (res et nihil) (aliquid).

Le mot « chose » est dit « multiplement » lui aussi et par analogie. Il exige un terme unique et réel, distinct de tous les sujets auquel on l'attribue. Ce terme est la « quiddité » ou « essence » (voir les textes cités pour « être »). « Chose » exprime par mode de sujet la relation à l'essence. La réelle distinction entre essence et exister et leur corrélation intime est le fondement de la différence de signification trouvée entre « être » et « chose ». Notons que pour S. Thomas « res » ou « chose » n'a pas le même sens que « aliquid » que nous traduisons « individu » Pourquoi ? Parce que ces deux notions ne sont pas fondées sur le même terme de la division de l'être. « Chose » signifie « ce qui a une essence », une définition, tandis que « aliquid » signifie distinct des autres, même dans une seule essence. Autrement dit ils expriment un degré différent dans la composition réelle.

L'essence, qui fonde la notion de « chose », est le composé réel de principes dits essentiels : à savoir forme substantielle et matière (première), exprimé par la définition (composant en raison : genre et différence) (Méta Livres VII et VIII). Mais ce tout que constitue l'essence est lui-même partie et principe de la substance individuelle (dite sujet ou suppôt). La substance est individuée, selon S. Thomas, par la matière en tant que quantifiée (ou étendue par la quantité réelle) autrement dit par un accident. La substance complétée par ses accidents qui sont tous fondés, dans les êtres matériels, sur la quantité constitue un nouveau tout que l'on appelle sujet ou suppôt. La « substance-sujet » est le fondement de la notion d'individu (personne-hypostase) (ou aliquid). « Certain être signifie « quid est » (ce qu'est) et « hoc aliquid » (ce quelque chose) par « quid » on entend l'essence de la substance, par « hoc aliquid » le suppôt, à ces deux modes de substance se réduisent tous les autres » (Co. Méta. VII, 1, 1247) (I a 30, 4, 2) (1).

Rien signifie ce qui n'a pas d'essence ; il ajoute au néant, une carence de rapport non seulement à l'existence mais à son principe de limitation : l'essence. « N'importe quoi » (quodlibet) s'oppose à « aliquid » ou « individu » et ajoute à « rien » une carence d'individuation.

En résumé ce qui n'a pas d'existence est un « néant », ce qui n'a pas de définition (limitation) essentielle est « rien », ce qui n'a pas de sujet concret (suppôt substantiel) est « n'importe quoi ». Ainsi : ce qui est non-homme n'est rien, ce qui n'est ni Paul ni Pierre est n'importe quoi (2).

Fondement réel des notions d'un et de multiple

L'un est une notion analogique aux multiples sens tous réductibles à un terme qui en unifie la multiplicité. On peut discerner l'un dans la quantité : ou « continu », l'un dans la forme, l'un en espèce, l'un en nombre : ou individu. « Tous sont dits un par une raison, à savoir par ce qu'est être indivisible. » (Co.

(1) « Il faut dire que bien que la personne (qui est « individu rationnel ») soit incommunicable, cependant ce mode d'exister incommunicablement peut être commun à plusieurs » (Ia 30, 4, 2).

(Voir : Ia, 11, 2, 4) — « Bien que ce singulier ou celui-là ne puisse être défini : cependant ce qui appartient à la commune raison de singularité peut être défini ; et ainsi le Philosophe dans le livre des Catégories définit la substance première. Et ainsi Boèce définit la personne » (Ia, 29, 1, 1) (IIIa, 17, 1, 4).

(2) Sur les trois modes de néant, voir Méta XII, 2, 2437 : négation absolue, privation, matière. Le premier correspondrait à « néant », le deuxième à « rien », le troisième à « n'importe quoi » — sur le sens du principe : « quodlibet fit ex quolibet » nº 2439.

Méta X, 1, 1932) « L'un n'ajoute pas à l'être une réalité mais seulement la négation de division. Car l'un ne signifie rien d'autre que l'être indivisé. Et de ceci même il apparaît que l'un est converti avec l'être. Car tout être est ou simple ou composé. Ce qui est simple est indivisé et en acte et en puissance. Ce qui est composé n'a pas l'être aussi longtemps que ses parties sont divisées mais après qu'elles le constituent et le composent. D'où il est manifeste que l'être de n'importe quelle réalité consiste en indivision. Et il suit que chaque chose en conservant son être, conserve son unité. » (I a, 11, 1). Il découle de ces textes que le fondement réel de l'un est la composition dans l'être ; non pas la composition de la matière et de la forme, ni le composé de substance et d'accident, car ces composés n'existent pas ni ne composent tant qu'ils n'ont pas l'existence. Le composé de sujet (ce qui est) et d'existence est ce qu'on a appelé « l'être réel », autrement dit « l'être réel » est fondement privilégié de la notion d'un, de même que l'exister était le fondement privilégié de la notion d'être. Mais comme logiquement l'esprit humain connaît les composants (parties) avant les composés (touts) de la division réelle de l'être, « il connaît d'abord « être » (ab actu essendi) puis « cet être-ci n'est pas cet être-là » ou la « division » puis « l'indivision » ou l'un. » (Ia, 11, 2, 4). Nous connaissons la composition de l'être et de son sujet comme « indivision ». (L'unité simple divine, ne nous est connue elle-même en définitive que dans la négation de la distinction sujet-existence).

Le multiple s'oppose à l'un mais non selon la contradiction ni selon la relation. (Co. Méta. X, 4, 1987). La contradiction et la négation absolue sont exprimées par le mot « non être » (néant) qui n'exige pas de sujet (2045). La privation exige un sujet, elle est « la négation dans un sujet » (2048). Le multiple est opposé à l'un selon la contrariété (1988). « Il n'est pas du nombre de ceux qui sont relatifs selon soi... mais selon une relation non mutuelle (unilatérale) de mesure à mesurable... » (2088).

Fondement réel des notions de vrai et de faux.

Le vrai est dit de multiples manières, il est dit des réalités, de l'esprit, des sens, des définitions, des jugements, de Dieu. Il faut rechercher quel est le terme ultime de toutes ces relations. Le vrai est secondairement dans les choses et primairement dans l'intelligence (Q D. Verit. I, 2). Si par impossible aucune intelligence n'existait, il n'y aurait aucune raison de Vérité (idem). Mais la relation de l'intelligence en puissance à tout

connaître ne suffit pas à fonder la Vérité. Car il faut que la relation dite d'adéquation soit en acte. L'adéquation exige une diversité, or l'intelligence formant la définition (première opération) n'a que la similitude de la réalité extérieure, l'intelligence n'a pas encore quelque chose de propre, distinct à tous points de vue de la réalité externe, aussi seul le jugement intellectuel peut fonder absolument la relation d'adéquation au réel c'est-à-dire la Vérité (Q. D. Verit. I, 3).

En définitive, pour S. Thomas, le fondement réel de la notion de Vérité (pour nous) est l'acte intellectuel par lequel l'intelligence se réfléchit sur son acte et en remontant jusqu'à elle-même pour se connaître comme « proportionnée » à la réalité (Q D. Ver. I, 9). Cet acte est le jugement, forme supérieure du « connaître ». L'être n'est distinct du vrai en raison que parce que le « connaître » est réellement distinct de l'être réel.

La fausseté consiste dans « l'inégalité entre la réalité et l'intelligence (Q D. Ver. I, 10). Le faux peut être dit des choses, des sens, des définitions mais il est principalement dans l'intelligence qui juge (en acte), car l'âme en tant qu'elle juge des choses, ne pâtit pas (subit) de ces choses, mais plutôt agit d'une certaine manière (Ver. I, 10). Les choses sont dites fausses relativement à notre intelligence. Le faux exprime la disproportion pouvant exister entre l'acte de connaître et la réalité. Disproportion qui n'est possible que si l'être est réellement distinct du connaître. A ce propos on peut dire que le phénomène de l'erreur postule l'existence du réel extérieur.

Fondement réel des notions de Bien et de Mal.

Le Bien ou le Bon est attribué aux choses, à la puissance, aux sens (une bonne vue), à la volonté, à l'intelligence, à Dieu. Son fondement réel semble être « l'appétit » (ou affectivité) car « le nom « bon » exprime la convenance de l'être à l'appétit » (Q D. Ver. I, 1) « Le vrai et le bon sont dits positivement, ils ne peuvent ajouter à l'être qu'une relation de raison... selon laquelle on dit se référer ce qui ne dépend pas à ce à quoi il se rapporte mais inversement... ainsi la relation de la science à son objet est réelle, celle de l'objet à la science est de raison. De même dans tous les cas où l'on trouve des rapports de mesure à mesuré, de perfectif à perfectible... Il faut donc que le vrai et le bon ajoutent au concept d'être un rapport de « perfectif ». Or en tout être on doit considérer deux (principes) : la raison même d'espèce et l'être même (esse ipsum) par lequel quelque chose d'autre subsiste dans cette espèce ; ainsi un être peut être perfectif de deux manières. Première manière, selon la raison d'espèce seulement... » « Ainsi l'intelligence est parfaite

par l'être, ou par la raison d'être. Cependant l'être n'est pas en elle selon son être naturel (réel); aussi ce mode de perfection ajoute le vrai à l'être... Deuxième manière, l'être est perfectif d'un autre non seulement selon la raison d'espèce, mais aussi selon l'exister qu'il a dans la réalité ; c'est le mode de « perfectif » du bien. Car le bien est dans les choses... » (Q D. de Verit. 21, 1). Il ajoute plus loin (ad 8um) « A cette notion répond quelque chose dans la réalité, à savoir la réelle dépendance de ce qui est relatif à la fin, comme aussi dans les autres relations de raison ». Ainsi la notion de bon se fonde sur la réelle relation de « l'appétit » (affectivité) à l'être réel (selon son mode extra mental).

Le mal est la privation de bien, il exprime la non-convenance de l'être à l'appétit. Mais la privation n'existe que dans l'être en puissance, il suit que le mal est dans le bien selon que l'être en puissance est dit bon (Q D. de Malo I, 2).

Fondement réel des notions de Beau et de Laid.

Le Beau est dit de beaucoup de sujets : d'une pierre, d'un paysage, d'un arbre, d'un animal, d'un Homme, d'un tableau, d'une démonstration mathématique, d'un acte héroïque, de Dieu etc... il signifie l'harmonie ou la proportion des parties dans un tout. Mais cette harmonie qui s'apparente à l'unité s'en distingue comme unité d'être et unité d'action. Ainsi une sculpture plaît par l'unité de mouvement et de masse qu'elle représente. Le Beau se distingue du vrai et du bien comme étant l'adéquation de toutes les puissances d'un être, qui sont hiérarchisées autour d'une puissance active, motrice ou vitale selon les cas, à leurs objets ou fins, alors que le vrai n'est que l'adéquation de l'intelligence à son objet et le bien la convenance de « l'appétit » à l'être. La notion de beau n'est pas identique à celle de cause, car la cause indique une relation de la puissance active d'un sujet à la puissance passive d'un autre sujet (dit effet), tandis que le beau, indique seulement l'émanation des puissances depuis l'essence d'un être, il signifie le dynamisme fondamental des natures matérielles ou la vitalité des êtres animés ou l'illumination des êtres capables de connaissance. Ce dynamisme fondamental, cette émanation des puissances et des opérations n'est autre que « l'être intentionnel » (qui chez l'homme semble être l'union « radicale » du connaître et du vouloir dans l'acte illuminateur de l'intellect agent). Sur ce sujet nous sommes dans l'inconnu car il n'y a pas de traité spécifique du beau dans l'œuvre de S. Thomas, sauf

quelques notes éparses déjà citées (1). Cependant il semble qu'il le définisse dans sa théologie de la béatitude, de la grâce et de la gloire considérées comme formes surnaturelles du beau. La beauté, en théologie s'appelle grâce et gloire, et ces dernières sont à la fois source de connaissance et d'amour. La notion de beau exprimerait l'être en tant qu'il est origine et fin de toutes les activités, de toutes les communications d'ordre intentionnel. Les activités transitives, les activités immanentes (volontaires et intellectuelles) s'unissent en un dynamisme commun, une sorte d'unité phénoménale définie par la fin et l'objet. Le Beau serait l'être en tant que dynamisme indivis, comme l'un était l'être « indivis ». L'idéal moral de la conformité des actes volontaires à la raison et à la nature semble s'identifier à la beauté. De même les conceptions esthétiques de l'école « classique » qui étaient aussi morales (l'honnête homme du XVII^e siècle) définissaient le beau par le vrai et l'aimable, par l'unité d'action, de lieu et de temps (mesures du mouvement).

Fondements réels des notions de cause et d'effet (causé).

La notion de cause, elle aussi, comporte de multiples sens, énumérés au début du libre V (Méta), on y distingue quatre grands modes de cause : matérielle, formelle, finale, efficiente. Au livre II, leçon 2, n^os 300 à 330, il s'efforce de montrer qu'en chaque type de causalité il y a un terme ultime qui la réalise au maximum. Il faut dire que la notion de cause est analogique et que chaque mode de cause est lui-même analogique à ses subdivisions. « Ainsi dans l'ordre des causes matérielles est supposé un premier qui soit fondement et base des autres... d'où on suppose la matière première » Co Méta II, 3, 307.

De même dans l'ordre des causes finales et formelles, il y a des termes ultimes. Il faut remarquer que les causes intrinsèques (formelle et matérielle) ont déjà été exprimées dans les notions fondées sur les couples qui composent l'être réel, et que la cause finale est exprimée dans la bonté. Il reste la cause efficiente ou motrice (765) définie « unde principium motus » : principe extrinsèque du mouvement. Parmi les êtres qui sont dits « cause » les uns sont dits « moteurs et mus » les autres « moteurs et non-mus », il y a enfin des êtres « non moteurs et mus ». Ce qui revient à distinguer cause première et cause seconde. Si l'on cherche le fondement réel de la notion de cause, ce ne peut être que la cause première qui seule est pleinement cause (voir Co. Méta II, 3, 304)... Dans la division réelle de l'être seul l' « Acte pur », dit aussi « être par soi » (ens a se) peut fonder en dernier et abso-

(1) « Pulchra dicuntur quae visa placent ». (Ia, 5, 4, 1)

lument la notion de cause. Car les compositions de l'être réel et celles de l'être intentionnel impliquent toutes une potentialité, or la puissance n'est réduite à l'acte que par un acte. Autrement dit de même que la notion d'être était dite de l'acte ultime, de même la notion de cause est dite de l'acte comme n'impliquant aucune potentialité. Inversement la notion d'effet ou de causé (causatum) implique nécessairement la puissance, par laquelle un être est capable de subir l'action d'un autre. (Cf. Co. Méta XII, 6, 2518). La notion d'effet implique la relation à la cause, aussi de même que le fondement de la notion de cause est l'acte qui n'est qu'acte, être par soi, de même le fondement de la notion d'effet c'est-à-dire ce à partir de quoi tout être est dit causé est le sujet de la première communication d'être (création) à savoir la créature (ens ab alio). « Il faut dire que bien que la relation à la cause n'entre pas dans la définition de l'être qui est causé, cependant elle suit aux éléments de sa raison : car de ce que quelque chose est être par participation, il suit qu'il est causé par un autre. D'où un tel être ne peut exister sans être causé : de même que l'homme sans être risible. Mais parce que être causé n'est pas de la raison d'être prise absolument, pour cela on trouve un être non causé » (Ia, 44, 1).

La notion de cause est la dernière notion transcendantale car son fondement réel est par définition indivisible puisqu'il s'agit d'un acte sans mélange de puissance, et que la puissance seule est principe de multiplicité. Elle se présente comme logiquement la dernière, bien qu' « objectivement » et « en soi » fondée sur le premier terme de l'ordre de l'être. Ainsi cette sorte de « dialectique transcendantale » est enclose entre deux termes ou limites indivisibles : l' « acte pur » et l' « exister » (esse).

Rappelons que cette manière d'expliquer les transcendantaux par leurs objets est suggérée par le texte suivant (Co. Méta IV, 7, 611) : « de quel principe faut-il « procéder » contre ceux qui nient le premier principe ?... Il dit d'abord, que envers de telles opinions (qui sont « inopinabilia » !) il ne faut pas admettre pour principe, qu'on veut supposer que ceci est ou n'est pas (de manière déterminée) ; c'est-à-dire il ne faut pas recevoir pour principe une proposition par laquelle on affirme ou nie quelque chose d'une réalité : car ce serait là une pétition de principe, *que le nom signifie quelque chose* (*un objet*), *et pour celui qui le profère, comme pensant ce qu'il dit, et pour celui qui l'écoute...* »

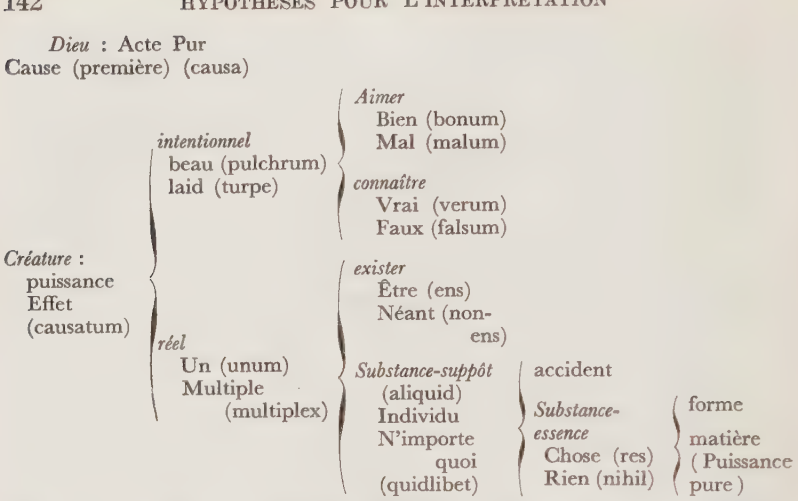
Autrement dit, Aristote admet comme évident qu'un mot doit signifier quelque chose, une réalité, ou bien il n'y a pas de discussion ni de critique possible. Si donc les notions signifient quelque chose et pour le cas qui nous occupe si les transcendan-

taux signifient chacun un aspect différent du réel, la critique transcendantale doit consister à montrer qu'il existe une diversité réelle qui fonde cette diversité de notions et de mots — or il y a trois raisons possibles de douter de cette première division réelle : une raison logique, une raison psychologique et une raison métaphysique. La raison logique serait : tout doit être démontrable donc il ne peut y avoir de premiers principes ni de première division de l'être. Cette raison est inacceptable comme on l'a vu. La raison psychologique serait : nous n'avons pas les moyens de connaître les premiers principes, encore moins leurs fondements réels. Cette raison ne vaut pas car en fait nous avons ces moyens psychologiques. Reste la raison métaphysique : il n'existe pas de réalité, ni de diversité réelle. Aristote répondrait : comment pouvez-vous alors concevoir ces mots de « réalité » et de « diversité réelle ». Vous n'avez aucune raison de refuser un sens à ces mots. Il est clair que cette méthode est artificielle, qui consiste à dire voilà ce que signifient ces mots envers la réalité puisque cette réalité ne peut être exposée sans ces mots eux-mêmes, puisque toute démonstration, tout jugement, toute idée supposent en elles-mêmes ces notions premières. Mais n'est-il pas artificiel de douter de l'objectivité d'une idée sans raison ni logique, ni psychologique, ni métaphysique ? La seule réponse possible serait de démontrer, sans utiliser ces mots-là, qu'il n'y a pas de réalité, ni de division réelle. Est-ce possible ?

La confrontation de la division transcendantale avec la division réelle de l'être à une autre utilité : à savoir de manifester si la division transcendantale est nécessaire et suffisante. Car il faut que ces notions premières soient nécessaires ou fondées en réalité, et suffisantes ou épuiser tous les points de vue de cette réalité de manière exhaustive. La condition est que la division réelle soit bien complète, incluant toutes les articulations de l'être et des êtres Ceci n'est possible qu'au terme de la métaphysique. Cette « vérification » embrasse toute l'ontologie, et toute la science. En un sens elle n'est jamais terminée, car il faudrait que l'homme possède psychologiquement toutes choses (anima est quodammodo omnia) non seulement « génériquement » et « spécifiquement » mais « individuellement ». On sait que cette perfection est encore inaccessible pour nous, dans l'état actuel de l'homme.

On peut résumer cette origine réelle des notions transcendantales par le tableau de la page suivante.

Pour que ces notions soient transcendantales il faut qu'elles puissent être attribuées à tous les êtres d'une manière analogique et proportionnelle. Il faut donc que tous les êtres intègrent, chacun à sa manière, la division réelle de l'être qui est supposée



fonder la division transcendantale. Il faut pour cela montrer pour chaque espèce et chaque degré d'êtres depuis les non-vivants, comment chacun compose en lui substance et accident, suppôt et exister, comment il est objet ou sujet de connaissance soit connaissable, soit connu (en acte) soit connaissant, comment il tend à une fin, ou la possède, ou la désire, comment il est principe dynamique de communication, d'action transitive ou immanente, comment il est effet par rapport à un acte pur (sans mélange de puissance). Le but de toute l'ontologie des livres VI à XII des Métaphysiques est d'étendre le réseau aux mailles serrées des multiples distinctions et relations, et de leurs modes qui enserrent l'univers. Ainsi comment des réalités matérielles incapables de connaissance même sensible peuvent-elles être dites vraies ? S. Thomas explique (Q. D. de Verit. I, 2) qu'elles sont dites vraies en tant que mesurées par l'intelligence divine et en tant que mesures de l'intelligence humaine. Alors l'intelligence divine est « mesure non mesurée », la réalité naturelle « mesure et mesurée », notre intelligence : « mesurée et non mesure » envers les réalités naturelles bien que mesure envers les réalités artificielles. (Mais il n'est pas possible de développer toutes ces articulations dans les limites d'un traité de critique visant justement à résumer et synthétiser les résultats de l'ontologie).

La convertibilité (1) des transcendantaux et des axiomes s'ex-

(1) Exemple : « Unum quod convertitur cum ente circuit (enveloppe) omnia entia » (Co. Méta X, 3, 1981).

« Unumquodque dicitur unum inquantum est ens. Unde per dissolutionem, res ad non esse rediguntur » (*id.* 1977).

plique aussi par la distinction réelle. En effet aucun terme de la division réelle n'est séparable des autres, bien qu'il y ait entre eux un ordre. La convertibilité se fait à la fois dans l'identité et dans la distinction. Les transcendantaux expriment des relations à des termes distincts, par mode de sujet; ils expriment ce qui a l'existence, ou ce qui a l'essence, ou ce qui a proportion à l'intelligence, etc... C'est toujours le même sujet qui est confusément sous-jacent à la formalité diverse et qui permet la convertibilité. Cette propriété des transcendantaux, qui revient dans tous les textes comme un « leitmotiv », est caractéristique du mutuel enveloppement des composants de la participation de l'être. De même que la matière est toute relative à la forme et que la forme actue la matière, de même que la substance et l'accident sont corrélatifs, que la substance-sujet reçoit l'actuation de l'exister, que toute puissance est dite envers un acte (potentia dicitur ad actum) de même les notions qui expriment ces corrélations se font sous le signe de l'identité. Mais il ne s'agit pas d'une identité formelle ou tautologique car chaque notion signifie un aspect différent sous lequel on peut considérer le même sujet « qui est » et qui compose dans l'être cette multiplicité de corrélations.

La modalité de l'axiome.

Il faut montrer comment la distinction réelle de l'être fonde la modalité de l'axiome. La modale qualifie l'union du sujet et du prédicat; si dans le cas des axiomes sujet et prédicat ont un fondement objectif, le mode lui aussi aura un fondement objectif, c'est-à-dire le terme supérieur de la division de l'être qui compose en lui-même les termes inférieurs exprimés par le sujet et le prédicat de l'axiome. Le mode et la modale semblent exprimer la relation (de raison) entre les « parties d'un tout » prises simultanément et le « tout » proprement dit. « Le nécessaire et le contingent sont proprement conséquents à l'être en tant que tel » (I a, 22, 4, 3); Aussi la division de l'être engendre une division de modes. Pour S. Thomas les modes de nécessaire découlent des modes de cause (Méta V, 6), or on sait que la division des causes coïncide au moins en partie avec la division de l'être. Il y a une hiérarchie ou une participation entre les parties de l'être, comme aussi entre les modes. Il y a des degrés de nécessité et la contingence elle-même participe à une certaine nécessité (Ia, 86, 3). Les quatre modes du nécessaire peuvent se réduire à : 1° la nécessité de fin absolue : ce sans quoi on ne peut être ou vivre, exemple : la respiration; 2° la nécessité de fin supposée : ce sans quoi on ne peut bien vivre; 3° la nécessité de violence imposée par un agent extérieur; 4° la nécessité absolue : « qui convient à une chose selon ce

qui lui est intime et proche, soit la forme, soit la matière, soit l'essence de la chose » (Co. Méta, 833). « Le nécessaire relatif et non absolu est celui dont la nécessité dépend d'une cause extrinsèque. La cause extrinsèque est fin ou efficient... » (834). Il affirme ensuite que tous ces modes se réduisent à la nécessité absolue ou intrinsèque. La nécessité absolue elle-même comporte des degrés. « Il faut qu'il y ait un premier nécessaire d'où les autres ont la nécessité, car dans les causes on ne peut procéder à l'infini... Le premier nécessaire est le plus proprement nécessaire parce que simple. Les choses qui sont composées sont mutables et peuvent se comporter selon divers modes : ce qui est contre la raison de nécessaire ». Ces textes nous permettent de tenter un exposé des modales à partir de la division de l'être et selon les divers degrés de composition (cf. Méta VI, 3, 1221).

L'Acte pur est caractérisé par sa simplicité et son absence de parties, bien que nous lui attribuions une multiplicité de concepts : il est son existence, sa bonté, sa causalité, sa beauté...

Quelle est la relation entre toutes ces parties et Dieu ? C'est une relation de nécessité absolue ; le terme « absolu » a justement pour but d'exprimer cette simplicité. La modalité abstraite, ici la « nécessité absolue », ne peut être attribuée à une proposition, ni la qualifier car elle n'exprime pas la corrélation entre le tout et ses parties, mais seulement la relation aux parties sans son fondement ; le mode concret, « il est absolument nécessaire que » exprime de façon impersonnelle ce fondement : le pronom « il » représente logiquement toute la proposition (ou le dictum) c'est-à-dire la composition de deux termes prise comme un tout. L'attribut d'un sujet doit toujours impliquer ce sujet au moins confusément, sinon il ne lui convient pas, aussi le « mode » implique-t-il le tout comme fondement d'une relation à ses parties. La modale est la proposition qualifiée de son mode (concret). Tout jugement vrai, portant sur Dieu, contiendra implicitement cette modale, ainsi : il est absolument nécessaire que Dieu soit bon, que Dieu soit, etc... (1).

La nécessité absolue et simple (première) qui convient à l'Acte Pur est saisie non en elle-même car aucun objet à notre portée n'est simple. Nous la saisissons par négation de toute composition.

L'être causé (créature) qui participe à l'Acte Pur participe aussi à sa nécessité : « Selon qu'un effet est considéré sous l'ordre de la cause prochaine, tout effet n'est pas nécessaire ; mais cer-

(1) « Ceux qui sont nécessaires, sont toujours en acte, et ne peuvent pas être et ne pas être. Ceux qui sont nécessaires sont premiers entre tous, car eux disparus rien ne reste des autres... » (Co. Méta IX, 9, 1873).

tain est nécessaire et certain contingent selon l'analogie de sa cause... » (Co. Méta VI, 3, 1221). La nécessité de l'être causé sera toujours hypothétique, car il dépend nécessairement de ses parties en composition (nécessité « ex suppositione » : Ia, 19, 7 et 8). La composition de l'acte à la puissance dépend toujours d'un acte supérieur, aussi la modale qui qualifiera toute composition réelle sera « nécessaire hypothétique ». Il est vrai que cette nécessité peut être dite absolue par rapport aux nécessités inférieures, ou extrinsèques (de fin ou de violence), mais non pas envers la nécessité première et simple. Tout jugement portant sur un être causé sera implicitement qualifié de cette modale : il est hypothétiquement nécessaire...

Si l'être créé se divise en parties appelées « être réel » et « être intentionnel », de même la nécessité hypothétique est soit intrinsèque, soit extrinsèque. La nécessité extrinsèque correspond aux causes extrinsèques d'un être à savoir sa cause efficiente et sa cause finale. La logique scolastique n'a pas de mots pour les exprimer. La nécessité extrinsèque a un caractère normatif, elle se pose par exemple comme des règles morales ou logiques, elle s'appelle « loi ». On opposera « en droit » et « en fait ». Les modales d'ordre extrinsèque ont tendance à être appliquées au domaine réel par une sorte de métaphore. Ainsi on parlera de lois physiques. Comme si la « physique » dépendait plus du sujet qui expérimente que du fait expérimenté !

Dans l'ordre du connaître, il existe et on utilise de multiples modales qui sont parallèles, si l'on peut dire, aux modes du réel (contingence, possibilité, nécessité) ce sont la certitude, l'évidence, la probabilité, autant de degrés indiquant la valeur qu'on attribue à un jugement par les expressions impersonnelles telles que : il est certain que, il est évident que, il est démontré que, il est probable que, etc...

Dans l'ordre du vouloir on peut citer les modes impératifs exprimant l'obligation et la responsabilité morale : il faut que, il est obligatoire de, on doit, il est défendu, il est interdit, etc... On sait que le devoir, l'obligation, la responsabilité sont des modes indiquant la connexion existant entre les actes humains et leur sujet libre et autonome.

Les composants du réel, à leur tour, semblent fonder les modes classiques, tels que : contingent et possible et les modales : il est contingent, il est possible que... S. Thomas envisage d'autres modales fondées sur les subdivisions de l'être appelées « modes d'attribution » (modus dicendi) : il y a le mode « par soi » (per se) : il est essentiel que ; le mode « par accident » il est accidentel que ; et des sous-modes de « par soi » exprimant la propriété, etc...

A toutes ces modales positives peuvent s'opposer des modales négatives, ce qui pose le problème logique des équivalences entre modales par le jeu des négatious doubles. On ne peut ici pénétrer dans cette forêt scolastique. Qu'il nous suffise de poser que si les modales ont un certain fondement réel, elles qualifieront toute union entre des transcendantaux eux aussi fondés. Tout axiome aura une modale propre correspondant au mode d'union ou de séparation de ses termes (1). On doit noter qu'aucun axiome ne peut prétendre à la nécessité absolue telle qu'elle convient à l'Acte pur, mais seulement à la nécessité hypothétique découlant de la supposition de la puissance en toute participation à l'être (cf. Co. Méta IX, 9, 1869 et 1870).

Objection critique : Si aucun de nos axiomes n'est qualifié du mode « nécessaire absolu », si notre manière de les connaître est la « nécessité hypothétique » ou « relative », il semble légitime de les considérer comme des hypothèses tanscendantales, ou relatives à notre entendement. D'une part nos objets connaturels ne sont pas absolus en eux-mêmes, ils sont imbibés de relativité, d'autre part ils sont termes de la relativité du sujet connaissant. L'axiomatique mathématique et scientifique considère les axiomes et les théories comme des hypothèses qui ont l'avantage d'unifier logiquement la totalité des conclusions et des faits expérimentables ; elle admet la possibilité d'autres « hypothèses » qui pour choquer à première vue nos habitudes de pensée n'en sont pas moins explicatives : telles les géométries non enclidiennes ou la théorie de la relativité d'Einstein. Si les axiomes sont hypothétiquement ou relativement nécessaires, rien n'empêche d'admettre des hypothèses contradictoires. La diversité des systèmes philosophiques nous prouve que la conception de la relativité est bien antérieure en fait à l'axiomatique moderne qui se pose maintenant en théorie de droit. On dira que limiter ainsi la valeur des premiers principes revient à se poser en partisan du scepticisme relatif. Il faudrait montrer, fonder en réalité l'absolue nésessité des axiomes et en définitive toutes les distinctions et relativités réelles, ce qui est impossible, on l'a vu.

Ainsi le Principe de non-contradiction : « il est *hypothétiquement* impossible qu'une chose soit et ne soit pas » peut-être formulé contradictoirement avec le mode « il est *absolument* impossible qu'une chose soit et ne soit pas ».

---

(1) « Mais, parce que les causes de la conclusion dans les démonstrations sont les prémisses, car la démonstration fait « savoir » absolument, c'est-à-dire par la cause, il faut que les principes du syllogisme soient nécessaires ou soient impossibles de se comporter autrement. Car d'une cause non nécessaire ne peut suivre un effet nécessaire ». (Co. Méta V, 6, 838).

La première formulation n'exclut pas la possibilité d'un être qui n'est pas, ni la réalité du mouvement mais reste hypothétique. La deuxième est absolue mais logique, excluant le cas du mouvement réel. La première est réaliste et relativiste, la seconde est idéaliste et dogmatiste. D'autre part : le Principe de Causalité :

« il est hypothétiquement impossible qu'une cause soit effet » ou « il est hypothétiquement nécessaire que tout effet ait une cause »

peut être formulé contradictoirement ainsi :

« il est absolument impossible qu'une cause soit effet.
nécessaire que tout effet ait une cause ».

Cette dernière formulation est idéaliste, car si la notion de cause exclut formellement et logiquement celle d'effet, une même réalité peut être à la fois cause et effet : ainsi : tout agent matériel subit la réaction de son patient et de son effet. De plus, il y a des effets sans cause : tels que les faits contingents de hasard qui n'ont pas de cause essentielle ni nécessaire et cependant existent.

L'idéalisme a l'avantage d'être absolu et logique, le réalisme suppose l'hypothèse et la relativité. L'existence de Dieu sera une hypothèse, car pour la démontrer on devra admettre le Principe de Causalité ou hypothétiquement ou absolument (logiquement) en retombant dans l'argument ontologique.

Réponse proposée : on joue sur les mots : hypothèse et relativité. Il faut distinguer ici deux sens à ces mots :

1. — sens de modalité objective exprimant la manière selon laquelle deux réalités sont unies ou séparées.

2. — sens de modalité subjective signifiant la manière selon laquelle nous unissons ou séparons dans la connaissance ces deux réalités (1). On peut savoir avec une absolue certitude que deux choses sont en contingence, on peut savoir avec probabilité l'absolue nécessité d'une chose. Nos axiomes sont hypothétiques du point de vue de la réalité, cela ne veut pas dire qu'ils le sont relativement à notre esprit. Manière d'être et manière de connaître ne doivent pas être confondues. Il est vrai que nos objets sont relatifs en eux-mêmes (division réelle de l'être) et termes de la relativité de notre connaissance, mais si nous pouvons connaître ces relativités avec une certitude absolue, cela suffit. Les axiomes mathématiques sont des objets *fabriqués* par le

(1) Co. Méta V, 14, 971 : les deux sens du mode : impossible : selon l'être réel et selon l'être de raison.

sujet imaginatif et ont la certitude objective que le sujet veut bien leur conférer. En eux il n'y a pas de distinction radicale entre objectivité et subjectivité puisqu'il sont construits, postulés. Mais ne confondons pas mathématiques et métaphysique. Les axiomes métaphysiques sont hypothétiquement nécessaires du point de vue objectif réel, mais absolument nécessaires du point de vue subjectif, logique. On ne peut donc admettre des axiomes qui les contredisent (sauf logiquement). Ainsi contredire la formulation réaliste du Principe de non-contradiction c'est sortir de la réalité, le formuler en logique pure ; mais s'il est comme objet réel « hypothétiquement nécessaire », cette hypothèse est connue de façon « absolue ». De même pour les autres axiomes. Le réalisme suppose une relativité objective, mais il n'exclut pas une connaissance logique absolue de cette relativité même ; s'il est relatif objectivement, il est absolu logiquement. L'existence de Dieu n'est pas une hypothèse, car le Principe de Causalité est une certitude portant sur la relativité objective et réelle existant entre l'effet et la cause : on pourrait dire :

il est absolument certain qu'il est relativement nécessaire que tout effet a une cause.

Tout le sophisme reposait donc sur la confusion entre deux modales.

Tableau de l'origine réelle des modes :

Dieu
nécessaire absolu
impossible absolu

Créature
nécessaire hypothétique (relatif)
impossible hypothétique (relatif)

Intentionnel
(nécessaire extrinsèque) « en droit »
impossible (pas nommé)

Vouloir
devoir
obligation, défense

Connaître
certitude, probabilité, incertitude

Réel
(nécessaire intrinsèque) « en fait »
impossible (pas nommé)

exister
contingent
impossible

essence
possible
impossible

Les autres *conditions formellles* de l'axiome qui avait été défini, (en logique formelle) universel, affirmatif, catégorique, découlent des « conditions matérielles » : c'est-à-dire de sa transcendance et de sa convertibilité. Ainsi un jugement transcendant est mieux formulé d'une manière universelle que particu-

lière, car il indique que partout où est rencontré le sujet se retrouve l'attribut et inversement. Un jugement particulier est vrai en un lieu et en un temps déterminé, un jugement universel est vrai en tous temps et en tous lieux. De même un jugement transcendant est mieux formulé de manière affirmative que négative, car les transcendantaux sont antérieurs à leur négation et ne peuvent être convertibles entre eux que de manière positive. Il est vrai qu'on peut toujours formuler une affirmation au moyen d'une négation à condition d'ajouter la modale appropriée. L'axiome sera mieux formulé de manière catégorique qu'hypothétique c'est-à-dire conditionnelle, copulative ou disjonctive, bien que toutes les formulations soient possibles comme on l'a constaté pour le Principe de non-contradiction ainsi :

— conditionnelle : si cela est, il est ;

— copulative : il est impossible que le même soit et ne soit pas ;

— disjonctive : il est nécessaire que le même soit ou ne soit pas ;

— catégorique : il est nécessaire que « ce qui est » soit.

On doit remarquer que toutes les conditions formelles sont relatives entre elles. Ainsi la copulative unissant être et non être exige le mode d'impossibilité, la disjonctive exige la nécessité.

AXIOMATIQUE SPÉCIALE

L'axiomatique spéciale serait l'étude des divers axiomes utilisés sans démonstration dans une philosophie donnée, tandis que l'axiomatique générale n'est qu'une critique ontologique de la définition de l'axiome. Dans le contexte thomiste, on pourrait dire que l'axiomatique générale considère les axiomes du point de vue de leurs termes, sans les juger, sans les composer afin de trouver les fondements réels de leur signification transcendante. Il reste donc à les exposer comme jugements, à les énumérer, les diviser, les ordonner en eux-mêmes. Dans le Commentaire du Livre IV des Métaphysiques le Principe de non-contradiction est considéré comme le premier principe parmi les principes et toutes les formes de critique lui sont appliquées. Cependant la dernière leçon du Livre IV (leçon 17) parle de « principes » de la logique et de la physique, laissant ouvert le problème d'« une axiomatique spéciale ». Une diversité de principes n'est possible que si le Principe de non-contradiction est vrai, car il est seul à affirmer une diversité réelle, de sorte que ceux qui le nient sont obligés de poser l'unité absolue, l'identité de toutes choses : « tout est en tout ». Cette diversité réelle nous a permis de fonder une diversité de notions tanscendantales qui engendrent divers axiomes. Le principe de non-contradiction n'est pas suffisant pour fonder toute la connaissance, car les notions d'être et de néant n'expriment qu'un aspect du réel : celui de l'existence. Les autres transcendantaux viennent justement « exprimer » ces divers aspects de l'être, aussi les jugements qu'ils composent « ajoutent » au Principe de non-contradiction des rapports nouveaux, et le complètent dans son rôle de principe de raisonnement. Il faudrait faire l'inventaire de tous ces principes admis par S. Thomas et posés comme évidents et indémontrables.

Une telle énumération « inductive » aurait un certain intérêt mais serait fastidieuse et illusoire, car il faudrait expliquer pour chaque cas si tel principe est admis par référence à une autre démonstration, comme une conclusion, ou s'il est admis comme indémontrable. Par conséquent l'énumération des premiers principes ne peut se faire qu' « à priori » c'est-à-dire selon une définition donnée du premier principe. D'ailleurs un « inventaire » ne pourrait se faire qu'à la lumière de cette définition qui seule permettrait d'extraire de la foule des propositions celles qui méritent le nom d'axiome. On doit remarquer aussi que le même principe peut être formulé de multiples façons, ce qui compliquerait singulièrement la tâche. Toutes ces formules

sont plus ou moins précises selon les nécessités de la démonstration ou de la réfutation : ainsi certaine formulation du Principe de non-contradiction : « Et ce principe est : qu' « il n'est pas contingent que le même soit et ne soit pas selon un seul et même temps et en gardant les autres conditions qui sont de coutume d'ajouter dans la contradiction à savoir selon le même, absolument et autres de ce genre » (Co. Méta. XI, 5, 2212). Evidemment toutes ces « conditions » formelles sont sous-entendues par le philosophe qui dans ses démonstrations les pense sans les formuler toutes. Ainsi les modales sont très souvent sous-entendues, de même les termes indiquant le degré d'universalité (tout homme : l'homme). Le désaccord entre deux philosophes tiendra souvent à une manière différente de sous-entendre les conditions de l'axiome, d'où la nécessité de tout expliciter dans certains cas. On devra donc distinguer : équivalence et différence de principes. L'équivalence ne tient qu'aux modes de formulation d'un même principe, la différence tient aux distinctions dans l'objet.

DIVISION DES AXIOMES

Il est maintenant possible de considérer les axiomes en particulier, de les diviser selon la diversité des objets. Diviser c'est mettre de l'ordre, hiérarchiser. De quel ordre s'agira-t-il? D'un ordre de nature, « en soi » ou d'un ordre de connaissance « à nous » (quoad nos) ? En tous domaines on trouve ces deux ordres qui s'opposent en quelque sorte ; on connaît d'abord le moins digne qui est à notre portée, ensuite le plus digne qui nous dépasse ; on va du plus connaissable « pour nous » et moins connaissable « en soi » au moins connaissable « pour nous » et plus connaissable « en soi » (1). L'ordre des axiomes dépendra de celui des transcendantaux, lequel dépendra de la division hiérarchique de l'être. L'ordre de nature de la division réelle de l'être est celui qui part de l'opposition : Acte pur-créature, l'ordre de connaissance est celui qui part de l'opposition essence-existence (2). En effet on va des notions simples aux notions

(1) Ordre « en soi » et « pour nous » : Co. Méta I, 2, 46 et 47.

(2) S. Thomas étudie ce problème à propos du bien : (Ia, 5, 3, 1^{um}) après avoir affirmé : « Ita ergo *secundum rationem* prius est ens quam bonum », il ajoute (ad 1^{um}): « Dicendum quod Dionysius (cap. I et III De div. nom) determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causae ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis ; cujus causalitas prima est : quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam ; unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma. Et, hac ratione, inter nomina designantia

complexes, l'existence fonde la notion la plus simple puisqu'elle est indivisible, la créature fonde la notion la plus complexe puisqu'elle contient et compose en elle toutes les autres divisions. Il y aurait donc deux ordres de dignité pour les axiomes : l'ordre de nature et l'ordre de connaissance. Les notions de cause et d'effet fondées sur la première distinction des choses composeraient le principe le plus digne *en nature* : *celui de causalité* (p. 179). Les notions d'être et de néant fondées sur la division ultime composeraient le principe le plus digne en connaissance : celui de *non-contradiction* (p. 158). La dignité de nature est la vraie dignité ; elle peut être exprimée par la modale de chacun de ces principes :

1. — il est hypothétiquement nécessaire que tout effet ait une cause ou que ce qui n'est pas « par soi » soit « par un autre » ;

2. — il est hypothétiquement (et réellement) impossible que l'être soit et ne soit pas ;

ou il est impossible que la même chose soit et ne soit pas simultanément et selon le même rapport.

Il y a une supériorité du nécessaire sur l'impossible car l'un est positif et l'autre négatif (cf en logique démonstration positive : et par réduction à l'impossible). Mais on ne connaît le Principe de causalité qu'après le Principe de non-contradiction qui est plus simple. Entre ces deux axiomes extrêmes, on pourrait dire « limites », se trouvent tous les autres. Les axiomes participent tous à la dignité logique du Principe de non-contradiction et à la dignité de nature du Principe de Causalité, comme les parties de la distinction réelle de l'être participent logiquement à l'être et en nature à l'Acte premier. Les sciences qui dépendent des axiomes participent aussi à la dignité logique du Principe de non-contradiction et à celle de nature du Principe de Causalité. Le point de départ de toute connaissance et de toute découverte est l'étonnement et le doute c'est-à-dire le scandale d'une contradiction apparente, son point d'arrivée est la découverte de la cause qui résout la contradiction. Dire que le Principe de non-contradiction ne fait rien découvrir est vrai puisqu'il n'est que le point de départ de la découverte

---

causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens ». On comprend pourquoi Platon, qui ne distinguait pas l'ordre réel et l'ordre de connaissance, hésitait à mettre au sommet des idées soit le bien, soit l'être.

qui appartient au Principe de Causalité : pas de mouvement sans point de départ ni de point de départ sans mouvement et point d'arrivée.

A la question d'ordre des axiomes suit celle de leur nombre qui n'est pas si simple qu'on pourrait le croire. Apparemment, si l'on se rappelle la définition de l'axiome : toute attribution transcendantale convertible entre notions premières qualifiée de la modale qui lui convient, il y a un nombre considérable d'axiomes. En effet on compte déjà 14 notions transcendantales : 7 positives et 7 négatives sans parler des notions de cause et d'effet. En vertu de la convertibilité, il y a donc 14^2 (14×14) combinaisons ou attributions possibles entre transcendantaux, puisque chacun d'eux peut être combiné successivement comme sujet et prédicat avec lui-même et tous les autres, soit 196 axiomes ! Mais comment expliquer que l'axiomatique traditionnelle ne retienne que sept ou huit principes vraiment premiers qu'elle considère même généralement comme réductibles entre eux. Il convient donc d'opérer une réduction et de la justifier. On peut répartir toutes ces combinaisons en cinq classes :

1 — Les tautologies pures positives, c'est-à-dire attributions du même au même, exemple : ce qui est faux est faux, etc...

Il y en a autant que de notions, soit 14.

2 — Les tautologies négatives ou attributions négatives de notions opposées, exemple : ce qui est vrai ne peut pas être faux, ce qui est mal ne peut pas être bien, etc...

Il y en a autant que de notions. soit 14.

3 — Les attributions négatives entre notions différentes dont l'une est positive et l'autre négative.

Exemple : ce qui est vrai ne peut être mauvais, n'importe quoi ne peut être beau, etc...

On peut en compter 84.

4 — Les attributions positives entre notions différentes mais négatives :

Exemple : ce qui est faux est mauvais, n'est pas, etc...

On peut en compter 42.

5 — Les attributions positives entre notions différentes positives :

Exemple : Ce qui est est bon, ce qui est vrai est bon, etc...

On en compte 42 (1).

Toutes ces combinaisons logiques ont leur intérêt. Car pour les identités, il peut être utile de juger un objet en lui-même par rapport à lui seul (on cite à ce sujet : Ia q. 13 a 12) ; pour les tautologies négatives, il est bon de comparer les opposés et de juger leur opposition ; combien plus pour les attributions négatives ou positives entre transcendantaux différents qui expliquent chacun un point de vue spécial de l'univers. On sortira du dilemme en invoquant des raisons d'économie, ou de tradition, mais il faut essayer de les justifier ! Il s'agit de montrer que toutes les combinaisons axiomatiques possibles sont implicitement contenues en quelques-unes (sept ou huit) et par voie de conséquence que l'exposé de ces quelques principes est suffisant.

Dans une proposition (attribution) le prédicat exprime le point de vue formel sous lequel on considère, sous lequel on juge le sujet. Ainsi dans le principe : « tout être est bon », on considère l'être du point de vue formel selon lequel il est bon, parfait, comme sujet et principe de perfection ; dans sa convertible : « tout ce qui est bon est un être », on considère le bien comme sujet d'existence, en tant qu'être et non formellement, comme existant « parfaitement ». Ceci conduit à ne considérer comme vraiment distincts que les axiomes ayant un point de vue formel différent autrement dit un prédicat différent. On pourra dire que deux axiomes ayant même prédicat et sujets différents sont matériellement et non formellement différents :

Exemple : tout être est bon
tout individu est bon.

Tandis que deux axiomes ayant même sujet et prédicats divers seront formellement et vraiment différents :

Exemple : tout être est un
tout être est vrai.

Cette remarque vaudra tant pour les tautologies positives que négatives, tant pour les attributions positives et négatives entre notions diverses : seul le prédicat exprime le point de vue formel du jugement. Quant aux prédicats-négations ils expriment le

(1) En y ajoutant les 4 formulations du principe de causalité on pourrait énumérer « 200 » formulations axiomatiques. Il n'est pas impossible qu'un logisticien en fasse l'étude complète et circonstanciée ! (Sans parler des équivalences). En fait on pourrait relever dans l'Œuvre de S. Thomas l'usage de la plupart de ces formulations. Jusqu'à présent un tel travail de « bénédictin » n'a été tenté par personne, il y aurait là matière à d'immenses répertoires...

même point de vue formel que les notions positives opposées, et ne peuvent constituer des jugements vraiment distincts.

Exemple : (le vrai ne peut pas être mauvais) est formellement exprimé dans « le vrai est bon », bien qu'il y ait matériellement une nuance de pensée et d'expression : à savoir d'exprimer le point de vue des co-distinctions au lieu des corrélations. Il suit de là que le nombre des principes vraiment distincts (formellement) est relativement restreint, malgré la grande multiplicité des implications matérielles (dans le même sujet). Il y a autant d'axiomes formellement distincts que de prédicats distincts c'est-à-dire autant que de notions transcendantales à savoir huit : être, chose, individu, un, vrai, bon, beau, cause. On pourra parler de huit axiomes :

1. — Le Principe de non-contradiction : ou d'identité ; il est hypothétiquement impossible que ce qui est soit et ne soit pas, ou que ce qui n'est pas soit.

2. — Le principe de raison dite suffisante : (causalité intrinsèque formelle) ; il est hypothétiquement nécessaire que ce qui est soit une chose, ait une nature.

3. — Le principe d'individualité : (causalité intrinsèque matérielle) ; il est hypothétiquement nécessaire que ce qui est soit individué, ait un sujet concret.

4. — Le principe d'unité : (un) (causalité intrinsèque totale) ; il est hypothétiquement nécessaire que tout être soit un.

5. — Le principe d'intelligibilité (vrai) (causalité exemplaire) ; il est hypothétiquement nécessaire que tout être soit vrai.

6. — Le principe de finalité (bon) (causalité finale) ; il est hypothétiquement nécessaire que tout être soit bon, ait une fin.

7. — Le principe d'harmonie (beau) (causalité impropre d'émanation) ; il est hypothétiquement nécessaire que tout être soit beau, communicable.

8. — Le principe de causalité (cause) (causalité générale) ; il est hypothétiquement nécessaire que tout effet ait une cause.

Il est nécessaire de noter que dans tous ces principes, le sujet choisi : ce qui est (l'être, tout être), peut être remplacé par l'une quelconque des notions transcendantales sans qu'ils cessent d'être vrais : car les transcendantaux sont convertibles et chaque axiome implique tous les autres matériellement dans son sujet. Les quatre principes : d'identité, de raison, d'individualité, d'unité peuvent être appelés axiomes de réalité ou premiers jugements de réalité, car ils portent sur les propriétés intrinsèques, ou les

causalités intrinsèques d'un être. Tous les jugements de réalité, depuis les jugements scientifiques jusqu'aux opinions empiriques sont comme une application de l'un ou l'autre des axiomes de réalité.

D'autre part, les trois principes : d'intelligibilité, de finalité, de communicabilité ou de beauté peuvent être dénommés axiomes de valeur ou premiers jugements de valeur (selon le langage moderne), car ils portent sur les propriétés extrinsèques, les causalités extrinsèques d'un être sur ses corrélations à un sujet pensant et aimant ou à un objet pensé et aimé.

Quant au principe de causalité, il semble, pour ainsi dire, transcender à la fois les jugements de réalité et les jugements de valeur puisqu'il exprime la causalité en général et non pas tel ou tel type de causalité intrinsèque ou extrinsèque.

On peut donc conclure que les multiples combinaisons ou formules d'axiomes sont réductibles formellement (non pas matériellement) (1) à huit axiomes, lesquels se groupent soit en premiers jugements de réalité, soit en premiers jugements de valeur. Ces deux derniers étant comme des formes participées (à des titres divers) du Principe de causalité. De cette façon on retrouve à peu près la classification traditionnelle des premiers principes qui, on le voit, a l'avantage d'être formelle, soit prise du côté du prédicat. Mais on a insensiblement posé la question de la réductibilité absolue (à l'unité) des axiomes : sont-ils réductibles à l'un d'eux ? auquel ? est-ce au principe d'identité ? est-ce au principe de causalité ?

Si tout axiome doit imbiber tout jugement et tout raisonnement pour être vraiment transcendantal, il faut admettre qu'ils sont réductibles entre eux, s'ils sont réductibles on doit pouvoir les démontrer à partir de l'un d'eux et ils ne sont plus axiomes.

La réductibilité des axiomes (2).

Est réductible ce qui peut être ramené à l'unité. Les axiomes sont muliples ; peut-on les ramener à l'unité et dans quelle mesure ? On peut considérer l'axiome au moins à trois points de vue : logique, psychologique et ontologique.

Logiquement les axiomes ont une définition commune, étudiée au début. C'est une unité logique.

(1) Bien des discussions sur tel ou tel axiome sont dues à des différences de formulation.

(2) Bibliographie sur cette question — voir Foulquié — traité élémentaire de philosophie, III, Métaphysique, p. 58. (Les éditions de l'École, Paris 1947). Il est difficile de souscrire à l'interprétation que donne Foulquié p. 63 de la réductibilité selon S. Thomas.

Psychologiquement les axiomes ont une existence et une cause commune : l'homme dans son unité réelle.

Ontologiquement les axiomes expriment des objets réellement distincts, mais toute distinction réelle inclut relation réelle c'est-à-dire une certaine unité ; de plus la distinction réelle de l'être est une participation à l'Etre subsistant et créateur.

« En soi » ou absolument parlant, il faudrait dire que tous les axiomes sont réductibles au principe de causalité qui exprime la participation réelle à Dieu (qui est principium totius entis).

« Pour nous » ou relativement à nous, les axiomes sont réductibles au principe d'identité (ou plutôt de non-contradiction). En effet on connaît d'abord la notion d'être puis ses propriétés qui incluent en elles l'être, en lui ajoutant leurs modalités (1).

Mais pour S. Thomas cette réductibilité n'est pas absolue c'est-à-dire absolument simple. De même il n'y a pas d'irréductibilité absolue. Il suit comme toujours la « media via ». On ne peut parler de « monisme » ni de « pluralisme » des axiomes. Leur unité se fait dans la multiplicité et réciproquement. L'esprit humain n'est pas l'Esprit Pur. L'être, son objet, est infiniment pauvre, c'est pourquoi l'homme doit lui ajouter une multiplicité de notions lorsqu'il veut saisir la richesse infinie des choses et de Dieu (2).

Tout transcendantal même l'être (ens) exprime « confusément » par mode de supposition (ce qui... est) tous les autres transcendantaux car il se fonde sur un des termes réels corrélatifs chacun à tous les autres termes qui sont les fondements des autres transcendantaux. Cet « enveloppement » mutuel des

(1) « Dicendum quod secundum hoc, est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipum ens ; et secundario apprehendit se intelligere ens ; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis ; secundo ratio veri ; tertio ratio boni : licet bonum sit in rebus » (Ia q. 16. a 4, ad 2).

(2) « Ratio quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format, ad intelligendum Deum, conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas : quae quidem perfectiones in Deo praexistunt unite et simpliciter ; in creaturis vero recipiuntur diverse et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter ; ita variis et multiplicibus conceptionibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecta intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma » Ia pars q. 13, a 4).

(2) Cette pluralité de concepts est unifiée par le jugement de composition : « Hanc pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subjecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem » (Ia. q. 13, a. 12).

premières conceptions explique à la fois leur réductibilité et leur irréductibilité. Toute notion première réduit en elle-même les autres notions mais de façon « confuse » elle ne les réduit pas de façon « précise ». La Science divine est simple et précise. La science humaine est complexe et confuse.

Un idéalisme ou un rationalisme purs ne peuvent expliquer cette complexité de la connaissance humaine. Pourquoi, si le réel n'existe pas, avons-nous une multiplicité d'idées ? Platon reste embarrassé devant leur diversité. En un sens Kant n'explique pas de manière pleinement satisfaisante pourquoi il existe une multiplicité de catégories qui informent le jugement. Une bonne logique idéaliste devrait s'en tenir à l'identité de Parménide !

« l'être est » et n'en pas sortir.

Il semble donc que l'on peut se placer sans crainte dans l'hypothèse critique (relative) de l'idéalisme, même s'il est rationnaliste, il nous mènera nécessairement au réalisme.

Par contre, un empirisme ou un sensualisme absolus (théoriques) ne peuvent expliquer l'unité relative de la connaissance humaine (scientifique ou même vulgaire) car si les individus réels sont purement multiples, ils ne peuvent engendrer aucune unité de pensée.

Idéalisme et sensualisme substituent donc aux principes évidents des principes hypothétiques contradictoires et non critiques. Ils finissent par être aussi absurdes que le scepticisme absolu. En un mot on peut conclure que les axiomes sont réductibles matériellement (ou par leur sujet) et irréductibles formellement (ou par leur prédicat). Un jugement quelconque énonçant une vérité quelconque d'un sujet pourra donc *contenir* et *réduire* dans son sujet, de façon matérielle et confuse tous les axiomes.

Ainsi le jugement de valeur morale : Paul est vertueux s'il dépend formellement du « principe de bonté » n'exclut pas mais inclut tout les autres jugements soit de valeur soit de réalité (portant sur son existence, sa personnalité, sa nature, etc.). Partout où est l'être, se trouvent ses propriétés et inversement. Réalités et valeurs sont indissociables, et l'intelligence ne les dissocie (formalise) que pour les recomposer dans le jugement.

On comprend alors pourquoi et en quel sens S. Thomas est partisan de la réductibilité, lorsqu'il dit à propos des principes de la raison pratique (Ia Iae q. 94 a 2) : « Dans les (principes) qui « tombent » dans la saisie des hommes, on trouve un certain ordre. Car ce qui tombe d'abord sous l'appréhension est l'être (ens), dont le concept est inclus en toutes (les choses) quelcon-

ques que l'on saisit. Aussi le premier principe indémontrable est que « non est simul affirmare et negare », qui est fondé sur les raisons d'être et de non être. Et sur ce principe tous les autres sont fondés, comme dit le Philosophe (IV Méta 6) », on pourrait même dire que le Principe de non-contradiction est principe de réduction et fondement des autres justement parce qu'il affirme leur distinction.

Étude sommaire de chaque axiome (1).

I. — Les premiers jugements de réalité :

1. — le Principe de non-contradiction ;
2. — le Principe de raison ;
3. — le Principe d'individualité ;
4. — le Principe d'unité.

II. — Les premiers jugements de valeur :

5. — le Principe d'intelligibilité ;
6. — le Principe de finalité ;
7. — le Principe d'harmonie.

III. — Le premier jugement de causalité (8)

I. — *Les premiers jugements de réalité* :

1. — *le Principe de non-contradiction* :

Le plus célèbre principe, appelé principe des principes est le Principe de non-contradiction, formulé ainsi :

« il est impossible que l'être soit non être simultanément » ;
« ou que le même soit et ne soit pas en même temps, etc. »

Ce principe a déjà été largement critiqué aux points de vue logique, psychologique et ontologique, car il constitue comme la pierre de touche de toute la critique (livre IV des Méta.). Il s'agit ici de résumer quelques aspects sous lesquels on peut le considérer notamment comme principe d'identité et de mouvement. Ce principe compose en lui les notions d'être et de néant et qualifie d'impossible cette composition. Il est premier selon l'ordre de connaissance, parce que la notion d'être est logiquement pre-

(1) Cette série d'études rapides vise à tirer les conséquences caractéristiques découlant de l' « axiomatique générale » pour la signification de chaque axiome. Elle reste donc, malgré les apparences, dans la ligne d'une interprétation de l'axiomatique thomiste. S. Thomas ne traite pas « ex professo » de cette liste d'axiomes, mais il en fait un emploi manifeste. Pour les six premiers on peut voir cependant QD. de Veritate qI a1, mais ils sont décrits du seul point de vue de la première opération de l'intelligence qui saisit l' « essence » indivisible, sans composer ni juger.

mière, et la première notion qui s'en distingue est sa négation ou « néant ». On peut dire qu'il *exprime* la distinction fondamentale et réelle du sujet (substance) et de l'exister.

Rappelons que la notion d'être est logiquement première parce qu'elle n'a pas de parties en elle-même et que son fondement réel : l'acte ultime (esse) est indivisible. Mais pourquoi la première composition ne serait-elle pas : « l'être est l'être » appelée aussi principe d'identité? On pourrait lui reprocher d'abord d'impliquer le même concept comme sujet et comme prédicat, ensuite de n'être pas convertible. En effet une proposition convertie utile doit exprimer un sens différent de la proposition non convertie : ce qui n'est pas le cas. On peut dire que le Principe d'Identité est convertible mais seulement « logiquement », il est tautologique. Si l'on admet que tout axiome est fondé en réalité, même un premier jugement de valeur, il est légitime de rechercher quel est le fondement réel de la composition de l'être avec lui-même. On dira : ce fondement est l'existence ; mais puisque l'existence est corrélative à l'essence, non pas identique, mais distincte de l'essence, il semble qu'on ne puisse rien affirmer à son sujet sans impliquer son opposition à l'essence. Il n'y a pas « pour nous » d'existence sans essence, qui ne soit relative à une essence et distincte d'une essence. Si un jugement exprime des objets réels, il ne peut s'en désintéresser. Le premier axiome fondé en réalité doit donc énoncer que l'essence est relative (à l'existence) et distincte de l'existence (1). Il ne semble pas que le Principe d'Identité : « l'être est l'être » exprime cela. En effet, il ne s'intéresse qu'à la seule relation à l'existence. Tandis que le Principe de non-contradiction :

« il est impossible que ce qui est soit et ne soit pas simultanément etc... »

exprime à la fois la relation et l'opposition. Ceci permet de dire que le Principe d'Identité ne peut être affirmé « objectivement » en dehors du Principe de non-contradiction (2). Si le Principe d'Identité est saisi en dehors du Principe de non-contradic-

---

(1) Si avec S. Bonaventure, Duns Scot et Suarez on refuse la réalité de la distinction entre essence et existence, il est évident que le principe d'identité suffit et que le Principe de non-contradiction n'exprime qu'une distinction logique (purement).

(2) S. Thomas ne formule jamais le premier principe de la manière : « l'être est l'être » mais indique toujours que ses termes sont être et non-être (Co. Méta XI, 5, 2212). La dénomination « principe d'identité » semble tirée du sujet du Principe de non-contradiction. « *Idem* esse et non esse », car une des conditions du Principe de non-contradiction est « l'identité ». Cependant le « formel » de ce principe d'où on doit tirer son « nom » est l'opposition (niée et jugée impossible) de l'être et du néant. C'est parce que l'être est corrélatif (et convertible) à l'unité) l'identique est l'un dans la substance) que le

tion ce ne peut être qu'en faisant abstraction des choses et de leurs distinctions, par un artifice logique : alors : « l'être est » est une tautologie comme « A et A » ou l' « homme est l'homme » ; ce n'est pas même une analyse qui identifie par exemple : le tout homme et ses parties : animal raisonnable. Cette tautologie est vraie mais seconde et logique. L'admettre comme tout premier principe, en dehors du Principe de non-contradiction est la racine de tout idéalisme : Parménide, le premier, affirme que : « l'être est » et qu'on ne peut dire autre chose. Puisque, en effet, la diversité, la distinction des choses ne peut venir de l'esprit seul, il ne peut qu'« identifier » avec vérité ; si toute distinction pure est gratuite, mieux vaut pour lui s'évanouir dans l'océan de l'identité (1). Mais si l'on veut penser l'identité réelle « des choses » il fait tenir compte de leur distinction réelle, l'identité pure sera logique, l'identité réelle sera la non-contradiction. Il y a là évidemment un signe de pauvreté que l'esprit logique voudrait dépasser par une sorte d'abstraction de toutes choses (la transcendance, l'abstraction logique). Nos objets propres sont des réalités limitées et distinctes, Dieu

---

Principe de non-contradiction connote (par le sujet) l'identité, mais il connote aussi tous les autres « transcendantaux ». En ce cas on devrait pouvoir « nommer » le Principe de non-contradiction aussi bien « d'identité », de « raison, » « d'individualité », d'intelligibilité, de finalité, etc... Si on ne fait pas usage de ces appellations valables « matériellement », c'est parce que le formel de cet axiome, ce qui le caractérise, se tient du côté du prédicat : « esse et non esse » à savoir justement la « contradiction », jugée modalement « impossible ». En réalité le Principe d'identité n'est autre que le Principe d'unité. Il est vrai que l'usage traditionnel semble prévaloir d'employer indistinctement les appellations Principe d'identité et Principe de non-contradiction. Il semble en fait tenir beaucoup plus à Leibnitz et à Wolff qu'à S. Thomas. Le courant néo-thomiste moderne (Garrigou-Lagrange : « Le sens commun », 3e édition, p. 166, Nouv. Libr. nationale 1922 ; Maritain : « sept leçons sur l'être ») est en réalité très influencé par Leibnitz sur ce point particulier. Leibnitz formule le Principe d'Identité : « Tout être est *ce* qu'il est » (voir Brehier, Hist. de la phil. II, p. 241). Garrigou-Lagrange (*op cit.*) le formule « l'être est ce qui est ou peut être » — de même Maritain. Ce principe vrai attribue à « l'être » : « ce qui est ou peut être » c'est-à-dire l'essence. (le sujet est « ens », l'étant et non « esse », l'exister, car l'exister n'est pas « ce qui est » ou l'essence, mais ce « par quoi » est l'essence) Mais l'essence est la raison limitative d'une existence, et qui la définit intrinsèquement. En toute rigueur ces auteurs formulent le Principe de raison (ens est res : p. 165 et ss) et non le Principe d'Identité qui est : « l'être est un ». Ces quelques subtilités manifestent bien l'enveloppement mutuel des notions premières, la difficulté à saisir le « formel » d'un axiome, la facilité à confondre les trois principes (formellement distincts et matériellement identiques) de non-contradiction, de raison et d'identité. Mais dirait S. Thomas : « Parvus error in principio magnus est in fine » (in « de ente et essentia »). Notons que dans sa « théodicée » § 44, Leibnitz distingue les principes : « il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le principe de la contradiction... l'autre est celui de la raison déterminante... »

(1) « Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen « Qui est » nullum modum essendi determinat : quia se habet indeterminate ad omnes ; et ideo nominat ipsum *pelagus substantiae infinitum* » (Ia, 13, 11).

seul peut tout voir dans la simplicité et dans l'identité de sa propre essence, Dieu seul peut dire : « l'être est », « je suis », uniquement. L'idéalisme est une imitation logique de Dieu, et il est frappant de voir son aboutissement au panlogisme allemand qui va jusqu'à considérer le Principe de non-contradiction comme un principe purement logique.

Entre les transcendantaux et en dehors du Principe d'Identité, il y a de nombreuses tautologies telles que :

1. — le néant est néant ; (l'être est l'être) ; (1)
2. — toute chose est chose ; rien n'est rien ;
3. — tout individu est individu ; n'importe quoi est n'importe quoi ;
4. — l'un est un ; le multiple est multiple ;
5. — le vrai est vrai ; le faux est faux ;
6. — le bon est bon ; le mal est mal ;
7. — le beau est beau ; le laid est laid.

Toutes ces identités comme celle de l'être impliquent le Principe de non-contradiction ; de même que le Principe d'Identité est formulé dans le Principe de non-contradiction, de même elles peuvent être formulées en une non-contradiction correspondante ou sa convertible.

1. — il est impossible : que le néant soit l'être, (que l'être soit néant).
2. — il est impossible qu'une chose soit rien, que rien soit une chose.
3. — il est impossible qu'un individu soit n'importe quoi, ou l'inverse.
4. — il est impossible que ce qui est un soit multiple, que le multiple soit un.
5. — il est impossible que le vrai soit faux, que le faux soit vrai.

exprimé aussi : il est impossible d'affirmer et de nier simultanément la même chose (Principe du tiers exclu).

6. — il est impossible que ce qui est bien soit mal, que le mal soit bien.
7. — il est impossible que le beau soit laid, que le laid soit beau.

Le sens commun les utilise sans cesse. C'est parce qu' « il est impossible qu'une chose soit rien » que l'enfant a peur la nuit bien qu'on lui dise « ce n'est rien ». C'est parce qu'« il est impossible qu'un individu soit n'importe quoi » que nous avons tous

(1) Co. Méta IV, 1, 539.

une carte d'identité et que les bureaux de l'état-civil collectionnent nos empreintes digitales et nos photographies. C'est parce qu'« il est impossible que l'un soit multiple » que les savants recherchent une théorie capable d'unifier la multiplicité des faits physico-chimiques. C'est parce qu' « il est impossible d'affirmer et de nier simultanément la même chose » que le juge d'instruction veut amener le prévenu à se contredire. La caissière refait ses comptes parce qu'il est impossible que le résultat soit bon et mauvais... Dans le langage ordinaire le Principe de non-contradiction est souvent exprimé sous la forme interrogative :

« Oui ou non » ?

Le Principe de non-contradiction n'est une composition ni analytique ni synthétique mais transcendantale. En effet, tout jugement analytique est l'attribution d'un genre, d'une différence ou d'une définition, tout jugement synthétique est l'attribution entre deux genres ; or ni l'être ni le néant ne sont genre ou différence spécifique, leur composition transcende donc les attributions analytiques et synthétiques. C'est pourquoi il aura une influence en toutes choses et tous domaines de sciences, non pas comme moteur de découverte (c'est le Principe de Causalité), mais comme point de départ, origine de la recherche. Ses applications sont aussi infinies que l'être.

Le Principe de non-contradiction est une modale ; il est qualifié par l'impossible ou mieux par l'impossible relatif de l'ordre réel. On a admis que l'impossible absolu comme le nécessaire absolu n'appartiennent qu'à Dieu et qu'il y a deux ordres d'impossibles, comme de nécessaire : intrinsèque et extrinsèque. Lorsqu'on formule le Principe de non-contradiction :

« il est impossible que ce qui est soit et ne soit pas » on doit ajouter « simultanément et sous le même rapport ».

Cette addition exprime justement la relativité de cette impossibilité. En effet une même chose peut « être » un homme et « ne pas être » un cheval, « être » aujourd'hui et « ne pas être » demain, « être » à Paris et ne pas « être » à Chicago, etc... L'impossibilité est relative ou hypothétique c'est-à-dire qu'elle dépend du sujet considéré ou du point de vue. Les adverbes et précisions qui sont ajoutés au Principe de non-contradiction pourraient aussi bien être indiqués dans la modale, car ils qualifient la composition elle-même : (ce qui est le rôle de la modale).

1. — Si l'on formule « il est (hypothétiquement ou relativement) et réellement impossible que l'être soit le néant », « réellement »

est important car rien ne m'empêche, après tout, de dire « en pure logique », comme Hegel :

2. — « il est (nécessaire, logique et dialectique) que l'être soit le néant ».

Ces deux principes sont différents : l'un exprime que le Principe de non-contradiction est mesuré par le réel, l'autre que le réel est mesuré par la logique.

On peut dire : « il est relativement possible que l'être soit et ne soit pas ». C'est le cas du mouvement ; en effet l'être n'est pas *en tant qu'il* est possible ou en puissance à devenir. Le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. Héraclite et les philosophes qui définissent l'être comme mobile ou comme intentionnel (rationnel) refusent cette modalité corrective. Pour S. Thomas, seule la puissance est relative à la contradiction simultanée.

Le Principe de non-contradiction peut être appelé principe du mouvement car « il ne faudra pas que la contradiction soit vérifiée du même, car selon ceci (la contradiction) rien ne sera en mouvement. En effet si le même arrivait d'être dans le terme (ad quem) et de ne pas (y) être, il n'y aurait aucune raison pourquoi serait mû au terme quelque chose qui n'est pas encore en lui, car il y était déjà » (Co. Méta. XI, 6, 2234).

Inversement on peut dire que le Principe de non-contradiction est condition de la possibilité même du mouvement. Car le mouvement exige la distinction des termes. Si les termes du mouvement sont identiques on acquiert ce qu'on a déjà, autrement dit rien, on n'a pas changé et il n'y a pas de mouvement.

La logique démontre que l'axiome doit être nécessaire, car on ne démontre pas le plus avec le moins le nécessaire par le possible, le positif par le négatif, ou le nécessaire par l'impossible (la réduction à l'impossible étant la plus pauvre des démonstrations). Faut-il pour cela refuser au Principe de non-contradiction le titre d'axiome ? Les partisans du Principe d'Identité affirmeraient peut-être sa supériorité modale :

« il est absolument nécessaire que ce qui est soit ».

Parménide y souscrirait sans doute. On peut se demander s'il est légitime d'attribuer à ce principe la nécessité absolue. Il y a deux possibilités :

1. — Dans la première, le Principe d'Identité est considéré, abstraction faite de toute réalité, en pure logique, alors on identifie la nécessité absolue à la pure logique :

« il est absolument (nécessaire ou logique) que ce qui est soit.

Cette identification du logique et du nécessaire absolu revient à identifier raison humaine et Esprit pur. On peut lui objecter la relativité de l'homme, et de la raison à ses objets. La raison humaine n'est pas absolument nécessaire, elle aurait pu ne pas exister et n'a pas toujours existé, elle peut ne pas connaître et n'a pas toujours connu.

2. — Dans la seconde, le Principe d'Identité est considéré comme fondé en réalité sur la distinction entre essence et existence, alors il faut dire :

« il *est contingent que ce qui est soit* », que l'essence soit.

L'union actuelle à *l'existence est contingente* pour les êtres matériels. On pourra, bien sûr, dire : « il est nécessaire qu'il soit contingent que l'être soit » mais alors il s'agit soit d'une nécessité logique qualifiant le reste, soit d'une nécessité réelle (mode commun) ou pour autant qu'elle est participée dans la contingence qui est le mode propre. Il n'y a pas plus pauvre association que la contingence, le Principe d'Identité ne peut donc remplacer le Principe de non-contradiction qui d'ailleurs l'affirme en lui-même :

« il n'est pas contingent (mais impossible) que l'être soit et ne soit pas ».

Le Principe de non-contradiction est le dernier des principes en dignité de nature, mais il est cependant principe car sa modale « impossible », participe à la nécessité, bien que négativement. Il est premier « pour nous » et dernier « en soi ». Le danger serait peut-être de croire qu'il est premier en nature, la logique est là pour nous indiquer son rang qui est dernier (1).

On peut se demander encore si le Principe de non-contradiction est affirmatif. L'affirmation compose sujet et prédicat, la négation les divise ou oppose, exemple : Paul est, Paul n'est pas. Mais le Principe de non-contradiction « impossible est idem esse et non esse simul » affirme « idem esse » « et nie « idem non esse » ; il contient une affirmation et une négation. Non seulement il contient, mais il juge, il transcende en quelque sorte : affirmation et négation. Il a justement pour but de distinguer affirmation et négation ; être et néant. En ce sens il transcende le Principe d'Identité qui est une affirmation ; il le juge, le situe et l'oppose à sa négation : « ce qui n'est pas ». A ce point de vue, le Principe de non-contradiction sera mieux axiome que le Principe de Causalité. En effet, l'axiome doit être principe de

(1) Cependant on peut dire disjonctivement : il est nécessaire d'être *ou* de ne pas être — (to be or not to be) — on a vu en effet la relativité des conditions formelles de l'axiome (p. 149). Cette relativité explique les équivalences.

toutes les conclusions, qu'elles soient négatives ou affirmatives. Si l'on ne peut conclure du négatif à l'affirmatif, cependant on peut conclure de l'affirmatif au négatif grâce à l'intervention d'une mineure (ou d'une majeure) négative. Le Principe de Causalité n'aura pas comme le Principe de non-contradiction le privilège d'engendrer une conclusion négative ou affirmative sans l'intervention d'une négation.

Rappelons en conclusion que seul le Principe de non-contradiction est dit « principe des principes » par S. Thomas. Cette importante affirmation paraît signifier, (pour nous), la priorité inconditionnelle qu'il accorde à la réalité et au réalisme. Les autres principes : de raison, d'identité, etc... viennent « exprimer » (modus expressus : Q D. de Veritate q I a 1) et comme préciser ce que ne peut signifier à elle seule la fondamentale et primitive opposition de l'être et du néant. (1)

2. — *Le Principe de Raison (dite Suffisante)* :

On a pu le formuler ainsi, « tout être a une raison suffisante d'existence ». Mais cette formulation a l'inconvénient de prêter à la confusion avec le Principe de causalité : tout effet a une cause, surtout depuis Leibnitz qui l'a ainsi dénommé et en vertu de son système déterministe (rationaliste). Pour lui tout être, c'est-à-dire toute monade, se suffit à elle-même, étant infinie à sa manière. Une monade ne peut à proprement parler ni être causée, ni être cause, elle est enfermée en elle-même, suffisante, « sans porte ni fenêtre ». Ce n'est pas en ce sens que nous entendrons le Principe de Raison suffisante (2). On peut le formuler ainsi :

« Il est hypothétiquement nécessaire que tout être soit quelque chose » qu'il ait une nature, une définition, une raison d'être (3). Raison d'être signifie ici modalité, manière d'être, détermination, limitation d'existence. Ainsi l'homme n'existe pas n'importe comment, mais selon sa nature d'homme, limitée. Dans ce principe il s'agit donc de causalité intrinsèque, de la causalité formelle d'un être et non pas de sa causalité extrinsèque (efficiente ou finale) ni de la causalité en général. Il y a là une manière de voir très différente de celle de Leibnitz qui aurait tendance à identifier dans ses monades tous les types de causalité, c'est-à-dire

(1) Cette interprétation « conforme » nous permettra de qualifier le thomisme de « réalisme synthétique » et même « dialectique ».

(2) Pour lui le Principe de raison inclut (mais de manière formellement identique) le Principe de finalité.

(3) Ou avec Garrigou Lagrange (opus cité) : « L'être est ce qui est ou peut être » qu'il formule comme étant le Principe d'identité. Le prédicat indique la capacité, la possibilité d'être et non l'acte (ultime) d'exister.

à supprimer la notion même de cause. Car pour lui la monade est identiquement sa nature et son existence et tout ce qui peut lui arriver et lui arrivera.

« César a passé le Rubicon » est pour une intelligence divine, un jugement analytique, comme un jugement de définition. L'existence contingente elle-même est régie par le déterminisme absolu, car Dieu veut nécessairement que se réalise le meilleur des mondes possibles.

Le principe de Raison suffisante intrinsèque exprime un déterminisme moins absolu, non pas logique mais réel. En effet les transcendantaux qui entrent dans sa composition à savoir implicitement comme sujet : être et toutes les autres propriétés transcendantales, et comme prédicat : « chose », expriment dans la distinction réelle toutes les corrélations à la substance ou à la nature. Ces corrélations ne sont pas purement logiques, mais réelles comme on l'a vu. Il y a une dépendance réelle en tout sujet entre son être et sa nature, car il existe conformément à sa nature ; entre son individualité concrète et sa nature, car la matière n'individue pas n'importe quoi, elle est proportionnée à une forme ; entre son unité et sa nature, il y a autant de types d'unités que de nature : l'unité en Dieu, en un homme, en un animal, en un minéral varie selon les natures ; entre sa vérité et sa nature, en effet on connaît ou on est objet de connaissance selon la nature qu'on a. Ainsi la matière n'est connaissable que par la forme car sa nature est d'être ordonnée à la forme. De même le degré d'intelligibilité est fonction du degré de nature. Les réalités immatérielles sont plus capables d'intelligibilité et de vérité en elles-mêmes que les réalités matérielles. On dira que la vérité ne se trouve pas dans les choses matérielles mais seulement dans les sujets connaissants (capables de juger) ; il n'en reste pas moins que la vérité qui n'est absolue qu'en Dieu se retrouve en toute réalité. La vérité humaine n'est-elle pas une conformité à la vérité des choses formées par Dieu ?

Pour des raisons analogues, la bonté, la beauté et la causalité de tout sujet sont définies et limitées par leur nature, par leur forme. Le feu chauffe, il agit selon sa nature de feu et non pas n'importe comment.

Mais un être avec ses propriétés transcendantales n'est pas totalement expliqué par sa dépendance à sa nature ou à sa définition. La nature ne suffit pas absolument. C'est pourquoi le principe ici étudié serait mieux dénommé « Principe de raison » au lieu de « Principe de raison suffisante », raison qui ne suffit pas. Ainsi une nature simplement possible, qui n'a pas l'existence, ou bien une nature non réalisée concrètement, non individuée, n'agit pas. Seuls les existants agissent, seuls les individus

agissent, bien qu'il soit vrai qu'ils agissent selon leur nature, conformément à leur définition. Il y a un « enveloppement » mutuel entre les axiomes, une implication constante en vertu de laquelle il devient rapidement erroné d'interpréter un axiome à l'exclusion de tous les autres. C'est là une des conséquences de la convertibilité des notions transcendantales. Il n'est pas nécessaire de montrer (démontrer n'aurait aucun sens) la transcendance du Principe de raison, car il faudrait pour cela l'avoir appliqué et vérifié à toutes les réalités même individuelles, à toutes les sciences et connaissances. D'ailleurs on ne connaît vraiment et parfaitement à peu près aucune définition en dehors de celles qui sont relatives à l'homme ou sont produites par l'homme (logique, morale, mathématiques). Si on ne les connaît pas parfaitement, on les recherche, on les complète progressivement ; cette recherche postule évidemment l'exercice du Principe de raison. Le déterminisme scientifique en progrès en est l'application la plus frappante. A l'opposé, la phénoménologie et surtout l'existentialisme semblent nier la valeur du Principe de raison puisqu'ils refusent la limitation de l'existence par l'essence, mais ils ne peuvent lui échapper dès lors qu'ils parlent et tentent de définir ou de décrire leurs systèmes. Au moment même où l'on nie le principe de Raison, à l'instant même où l'on affirme ce qu'on pourrait appeler le principe d'Absurdité : « ce qui est n'a pas de raison ou est absurde », on exploite le principe de Raison car on définit négativement l'infinité de la notion d'existence.

Déterminisme absolu et existentialisme qui s'opposent sur ce sujet peuvent être conciliés en ce qu'ils ont de légitime en une formulation complète et modale du Principe de Raison :

— il est relativement nécessaire que tout être (avec ses propriétés) soit une chose, ait une raison.

La corrélation entre les termes de ce jugement n'est pas absolue, disons nécessaire et suffisante (déterminisme), on a vu qu'elle ne suffit pas, qu'elle n'est pas exclusive des autres corrélations ; elle est hypothétiquement nécessaire, c'est-à-dire dans l'hypothèse où le sujet est ordonné à un titre quelconque à tous les autres termes de la division réelle de l'être et spécialement à l'existence qui est la première condition. Mais inversement l'existence n'exclut pas les autres termes y compris la nature, la définition d'une chose.

Le Principe de raison qui est un jugement de réalité n'exclut pas non plus tel ou tel jugement de valeur par exemple moral (bien, mal). Jugement premier de valeur et jugement premier de réalité sont mutuellement enveloppés et convertibles (matérielle-

ment), bien que formellement différents. Toute morale suppose une psychologie humaine, ou une sociologie ; comme toute science pratique suppose une science spéculative, mais l'une n'*exclut* pas l'autre. Le fait qu'une chose soit bonne n'*exclut* pas qu'elle soit une chose, et la réalité n'*exclut* pas la valeur, elle lui est nécessairement corrélative.

3. — *Le Principe d'individualité* : (de matérialité).

Formulation : Il est hypothétiquement nécessaire que tout être (avec ses propriétés) soit un individu ». (1)

Si le Principe de Raison met l'accent sur le déterminisme universel (la nature, la forme, la définition) des êtres, le principe appelé ici d'individualité, au contraire, considère leur particularité, leur matérialité, leurs caractères accidentels (hasards, etc...), leur complexité indéfinissable, ou si l'on peut dire leur irrationnalité.

Ce principe a des fondements réels : soit pour le sujet : tous les termes de la division réelle de l'être ; pour le prédicat : « individu » : le sujet, le « suppôt » entendu au sens de ce qui est immédiatement et pleinement capable d'exister, c'est-à-dire en tant que composant en lui-même la substance (nature) et ses accidents individuants. Il signifie qu'un être avec ses propriétés ne peut exister s'il n'est pas corrélatif à un sujet concret (ou pour nous à une substance nantie de tous ses accidents individuants).

On comprend que l'existence, la nature, la réalité, soient nécessairement co-dépendants de l'individuation, il est plus difficile d'admettre ce fait pour la vérité, la bonté et la beauté. En effet si nous avons des vérités individuelles, particulières, contingentes, nous possédons aussi et de préférence des vérités universelles qui comme telles ne semblent pas corrélatives aux individus.

Cependant peut-on dire que : tout ce qui a la vérité ou est vrai est individuel ? Oui. Parce que l'universel n'exclut pas les individus, au contraire, il est défini : ce qui convient ou appartient en commun à une multiplicité d'individus. On peut considérer la *vérité* à divers degrés :

1. — En Dieu, elle est individuelle, disons concrète, puisqu'identique à l'existence même de Dieu.

(1) « Impossibile est in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo » (Co. Méta VII, II, 1535). (IX, II, 2174).

2. — Dans les choses matérielles, elle est individuelle, puisque l'universalité suit formellement l'immatérialité, bien qu'on puisse dire que dans les choses il y a une universalité à titre de fondement (universale in re) matérielle et *potentielle*.

3. — Dans la connaissance humaine, spécialement dans le jugement, la vérité est formellement. On pourrait considérer la vérité (jugement) :

a — comme qualité réelle d'un sujet connaissant; en ce sens, elle est individuelle, « je juge », « je suis vrai ». Ici, celui qui a la vérité est un individu.

b — Comme représentation de l'objet connu, ou des choses extérieures. Si la représentation est universelle elle est cependant ordonnée aux objets individuels. Ici encore : ce qui est vrai (dans la représentation universelle des objets) *est* individuel (valable pour l'individu).

Si un seul individu échappe à telle représentation dite universelle, elle n'est plus vraie. On peut donc dire que le principe d'individualité entendu en ce sens exprime que toute vérité a un de ses fondements dans la réalité concrète et sensible, que toute connaissance vient des sens, soit des faits concrets. Mais ce fondement n'est pas suffisant et exclusif comme le croiraient certains nominalistes empiristes et sensualistes.

De même ce qui est bon est individuel. On dira que la science, la sagesse sont bonnes bien qu'universelles, il faut répondre que la science et la sagesse ne sont bonnes que si elles sont vraies, qu'elles sont vraies, si elles expriment des objets individuels et donc que leur bonté est objectivement individuelle. D'autre part ces deux qualités sont dites bonnes en tant qu'augmentant la perfection, l'existence d'un sujet, d'une personne humaine.

Ce principe est donc convertible avec tous les autres transcendantaux. Il peut être exprimé négativement :

Ainsi : il est impossible que ce qui est soit n'importe quoi, que ce qui n'est pas soit individu, etc...

Ce principe est transcendant, c'est-à-dire qu'il vaut pour tout être depuis Dieu jusqu'aux réalités matérielles. On ne peut donner une démonstration de cette transcendance.

Ce principe est modal, il est qualifié de la nécessité hypothétique ou relative. Si tout être est individuel, indéfinissable, il n'en reste pas moins vrai que tout être a une raison, aussi leurs nécessités ne sont pas absolues, exclusives mais relatives et inclusives.

4. — *Le principe d'unité.*

Formulation : 1° il est hypothétiquement nécessaire que tout être (avec toutes ses propriétés transcendantales) soit *un* (1) ; 2° « impossibile est quod unius rei non sit unum esse » (IIIa, 17, 2). Ce principe a des fondements réels : pour son sujet tous les termes de la division de l'être et pour son prédicat l'être réel comme tel comme composant essence et existence.

Il est convertible comme ses termes et implique en lui-même tous les autres axiomes bien qu'il n'exprime formellement que l'unité. L'unité n'est pas seulement une propriété de l'être, mais aussi des natures (unité formelle universelle), des individus, (unité matérielle), du vrai, du bien et du beau. Ce postulat de l'unité semble imbiber toute la recherche scientifique tout le progrès moral et toute création artistique. Mais ce n'est pas nécessairement une unité de simplicité, ou de simplification comme l'affirmerait par exemple Guillaume d'Occam en disant :

« non sunt multiplicanda entia sine necessitate »,

ce qui le conduit à nier les distinctions réelles fondamentales. Si l'univers est un, il est cependant multiple, et ce problème hante la philosophie depuis Parménide, Platon, jusqu'à Hegel, qui tentent de concilier à la fois unité logique et unité réelle spécialement dans le cas du mouvement. On exprime cet axiome diversement : on affirme :

« Il n'y a rien d'inutile dans la nature ».
« La Nature prend toujours les voies les plus simples ».
« Il y a un ordre dans l'univers » (2).

Tout système philosophique est dit système justement en tant qu'il présente une synthèse de la réalité. Malheureusement, système prend un sens péjoratif, quand la synthèse n'est plus conforme à la complexité des choses, quand il y a identification injustifiée entre tout l'être et l'une ou l'autre de ses parties. La Vérité doit exprimer la complexité des choses, et chaque vérité exprime une certaine complexité, si elle est universelle elle doit exprimer dans l'unité la diversité des cas individuels ; l'hypothèse scientifique la diversité des expériences diversement circonstanciées. De

(1) « Res est una » (Co. Méta VII, 11, 1528) (cf. Ia, 11, 1), (Méta X, 3, 1977), « unumquodque inquantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt » Co. Méta VIII, 5, 1767, « unumquodque est ens inquantum unum est » (Co. Méta VI, 2, 1176).

(2) « De deux hypothèses il faut choisir le plus simple ». Toutes ces formulations prêtent à certains équivoques, à certains excès monistes.

même pour le bien, il exige une unité, une unité d'ordre, de hiérarchie, de finalité. La bonté morale n'est pas autre chose que la conformité à l'unité réelle de la nature humaine, le respect de cette unité, la solution des conflits qui peuvent survenir entre les parties de l'homme, par exemple entre les passions et la volonté. La faute et le mal sont synonymes de désordre, de division, d'anarchie. Le Beau n'échappe pas à cette loi d'unité. Si les systèmes d'esthétique varient avec le temps, ils s'accordent sur la nécessité de sauver l'unité, spécialement l'unité d'action, et de mouvement. Si un beau désordre est un effet de l'art, si l'ennui naît de l'uniformité, on doit admettre cependant que ce désordre comporte un certain ordre, et que cette uniformité n'est pas forcément l'unité.

Les deux systèmes qui s'opposent sur ce principe : le monisme absolu et le pluralisme absolu peuvent trouver un terrain d'entente dans une formulation modale de l'axiome d'unité :

« Il est hypothétiquement nécessaire que ce qui est soit un ». Ce mode signifie que si la corrélation de tout être à l'unité est nécessaire, elle n'en exclut pas pour cela la multiplicité du sujet existant, une complexité incluant toutes les distinctions réelles de l'être et ses « valences » transcendantales (1).

II. — *LES PREMIERS JUGEMENTS DE VALEUR*

5. — *Le principe d'intelligibilité* :

Il se formule ainsi : il est hypothétiquement nécessaire que ce qui est soit vrai,

ou encore : tout est connaissable, intelligible par l'être,
l'être est principe d'intelligibilité,
ce qui est en puissance est intelligible par l'acte correspondant (2).

Il exprime les corrélations et les co-distinctions existant entre les diverses parties réelles de l'être et la connaissance (tant intelligible que sensible). Le vrai est une valeur parce qu'il n'indique pas une propriété intrinsèque des êtres mais leur relation à un sujet capable de connaissance. Tout être contient

(1) « Unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia ». (Co. Méta X, 3, 1981).

(2) « Unum est principium noti vel cognoscibilis circa quodlibet, et est in omnibus principium cognoscendi » (Co. Méta V, 8, 872).

« Secundum quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile » (Co. Méta VII, 2, 1304).

« Verum consequitur ens » (Méta IX, 11, 1903).

la vérité soit à titre d'objet de connaissance, soit à titre de sujet de connaissance. Les réalités matérielles le sont comme produits mesurés par la Vérité créatrice et comme mesures de la vérité du jugement humain. Elle est formellement dans la connaissance intellectuelle et dans le jugement et matériellement dans les sens (instruments du jugement) et dans les choses. Mais l'existence n'est pas seule et exclusivement principe d'intelligibilité, puisqu'elle n'existe pas sans une raison ou nature, ni sans un principe d'individuation (matière et accidents), ce qui revient à dire que l'essence, la nature, et ses caractères individuants sont aussi bien dans la mesure où ils ont limité l'existence principes de connaissance. Connaître l'existence d'une chose c'est connaître de façon vague et imprécise ; le rôle du savant et du sage est justement de savoir de quelle existence il s'agit de préciser quel est ce mode d'être. On peut dire que si l'existence rend tout intelligible, et si l'essence, ou si la puissance sont inconnaissables sans elle inversement, l'existence est inintelligible sans une essence. La priorité intelligible de l'être n'est pas une exclusivité. Le jugement humain, qui est la vérité formellement prise, indique cette complexité puisqu'il implique (pour être vrai) non seulement un sujet d'existence ou une nature, un prédicat (1) mais encore un retour aux accidents, aux phénomènes sensibles. La vérité existe matériellement dans la sensation parce que l'être lui apparaît comme sous les espèces, les apparences d'un accident, la sensation ne saisit pas l'être mais un sujet second superficiel d'existence. De même la vérité existe matériellement dans la première activité intellectuelle qui précède le jugement (de composition ou de division) parce que l'être lui apparaît sous les apparences d'une nature, d'une substance, sujet ultime d'existence. La Vérité n'est pleinement connue que dans la composition des saisies précédentes, soit dans le jugement qui seul connaît vraiment et formellement l'être mais dans sa composition avec l'essence. On comprend que les philosophes se divisent sur la manière d'interpréter le principe d'intelligibilité : les uns nominalistes, sensualistes et empiristes n'accordent l'intelligibilité qu'à la sensation (externe), ils réduisent intellection et même jugement à la sensation (associationnisme). Et comme la sensation ne connaît que des phénomènes (accidents) ils tendent à nier que le jugement saisisse formellement l'existence et ce qu'ils nomment les entités ou substances. Les autres idéalistes et rationalistes (même Kant) n'accordent l'intelligibilité qu'à l'intelligence pure et comme l'intelligence ne saisit que des natures (formes) et l'existence,

(1) Méta IX, 11, 1903. Q. D. de Verit. 1, 1.

ils coupent le jugement de la sensation et des phénomènes sensibles et en définitive des objets externes ou noumènes. Parménide refusa l'existence aux phénomènes sensibles. Platon en fait des reflets et parfois même des obstacles pour l'intelligence. Kant mi-empiriste, mi-intellectualiste fait de l'existence une forme *à priori* (logique) (phénoménale) dont l'objectivité nouménale insaisissable et hypothétique, sera supprimée par ses disciples allemands. Le principe d'intelligibilité ne peut ni ne doit être formulé de façon exclusive, en disant :

Seul ce qui est *sensible* (phénomène, accidents) est intelligible, (empirisme).

ou :

Seul ce qui est définissable (nature, substance) est intelligible, (rationnalisme).

ou :

Seul ce qui est (existence) est intelligible (Parménide).

mais :

Il est hypothétiquement nécessaire que ce qui est soit intelligible.

C'est-à-dire que : tout sujet d'existence n'est pas intelligible seulement par son existence mais aussi par tout ce qu'il implique de corrélations aux multiples parties de l'être, ce qui est a une nature, une individualité, une unité, une bonté, une beauté, une causalité... De même la bonté (par exemple : utilité pratique) n'est pas nécessairement et exclusivement un signe de vérité, comme le dirait un pragmatiste. Ce qui est bon n'est pas seulement vrai et intelligible parce qu'il est bon mais aussi parce qu'il est, parce qu'il a une nature, une individualité une réalité qui fondent cette bonté. La bonté n'est pas l'unique critère de la vérité, et il y a des vérités qui sont à un certain point de vue mauvaises. Taine critiquait avec raison Victor Cousin qui « voulait » une métaphysique spiritualiste pour justifier la morale bourgeoise des pères de famille. (*Les philosophes classiques du* XIX^e^ siècle).

De même enfin, la beauté n'est pas un critère exclusif de vérité, mais un critère parmi d'autres. Un esthète, un artiste, par déformation professionnelle, aura tendance à adhérer à la Vérité qui lui paraît la plus belle, au système, ou à la doctrine la plus élégante. Il oublie que ce qui est beau n'est vrai que dans la mesure où il est aussi tout le reste. Cependant le critère de beauté n'est pas négligeable, il est intimement impliqué, imbriqué dans le principe d'intelligibilité. Ce principe est un jugement de valeur, on voit qu'il contient implicitement les

premiers « jugements » de réalité et que cette valeur n'est pas seulement une « question » subjective, une question variant selon les consciences, les époques et les modes mais fondamentalement une référence aux objets réels. On peut donc dire que le jugement de valeur est matériellement un jugement de réalité (par son sujet).

Notons que certains historiens de la philosophie ainsi : Thonnard « *Précis d'Histoire de la philosophie* », page 360 et suivantes, Desclée), prétendent que le principe fondamental du thomisme est le principe d'universelle intelligibilité : « tout est intelligible par l'être » « quidquid esse potest, intelligi potest ». Mieux vaudrait dire un des principes fondamentaux, parmi d'autres. S. Thomas n'est pas l'homme d'un principe ou d'un système, et le thomisme dans son ensemble ne semble pas mettre plus l'accent sur le principe d'intelligibilité que sur les principes de finalité, ou de causalité, etc... Il est vrai que l'orientation critique de la philosophie moderne l'a mis particulièrement en relief, mais non pas de façon exclusive. S. Thomas affirme la priorité du Principe de non-contradiction c'est-à-dire du jugement « existentiel » mais il ne le coupe pas de tous les autres dont le rôle est justement de préciser et développer sa signification. De toutes façons pour lui les jugements de valeur sont postérieurs (noétiquement) aux jugements de réalité et ces derniers au jugement d'existence.

6. — *Le Principe de finalité* :

Formulation : Il est (hypothétiquement, relativement) nécessaire que tout être soit bon.

Il exprime la corrélation réelle et transcendantale existant entre tous les termes de la division de l'être et l'amour pris au sens le plus général d'affectivité naturelle (qui est chez l'homme la volonté). Il signifie que tout être est ordonné à une fin, à une perfection, qu'il est ou bien sujet ou bien objet d'amour. On peut dire avec raison que ce principe exprime une causalité, mais non pas la causalité en général (ce qui caractérise le Principe de Causalité proprement dit). Si les premiers jugements de réalité exprimaient une causalité intrinsèque (formelle et matérielle), si le principe d'intelligibilité signifiait une causalité disons exemplaire), ce dernier indique la causalité finale d'où son nom.

La formulation : « tout agent agit pour une fin ».

ne dit pas autre chose, mais elle paraît différente de celle proposée

« tout être est bon » est une formulation apparemment statique.

« tout agent agit en vue d'une fin « est une formulation dynamique, exprimant l'action. Sont-elles réductibles entre elles ? La formulation dynamique semble un mode particulier de la formulation statique (qui ne l'est qu'en apparence). Car si tout agent est un être, tout être n'est pas agent. L'agent n'agit en vue d'une fin que parce qu'il est déjà un être et parce que l'existence est « en elle-même » avant toute action corrélative à une fin et principe de perfection.

L'agent qui n'agit pas n'est corrélatif à sa fin qu'en tant qu'il est. La corrélation transcendantale d'un être à une fin est antérieure à toute action et l'explique, tandis que la corrélation existant entre un agent et sa fin n'explique pas celle de un être à sa fin. (La notion d'être transcende la notion d'agent). Il y a des êtres qui n'agissent pas tout en restant ordonnés à leur fin. Aussi la formulation : « tout être est bon », semble-t-elle meilleure (1). Elle n'est ni dynamique ni statiquemais transcende à la fois le monde intentionnel (de l'action) et le monde réel (statique), or le principe de finalité (dynamique) s'il est vraiment transcendantal doit être valable pour tous les êtres, même lorsqu'ils n'agissent pas. Le principe : « tout agent agit en vue d'une fin » ne vaut que pour les « agents », et non pour tout être. Mais « être bon » est-il équivalent de «être relatif, ordonné à une fin » ? Il y a une nuance. Car être bon signifie quelque chose de plus, à savoir être aussi bien terme de perfection que point de départ (recherche) de la perfection. Une fin peut être possédée ou recherchée. L'agent ne possède pas sa perfection puisqu'il agit pour la produire. Dire tout être est bon signifie suivant les applications particulières : cet être possède réellement telle perfection (la plénitude de tel type d'existence), ou cet être possède intentionnellement telle perfection, il est orienté vers elle par son affectivité (désir, passion, volonté) soit qu'il puisse agir pour l'atteindre, soit qu'il agisse positivement. En un mot : *tout être est bon* paraît transcender la formulation habituelle du principe de finalité.

On dira qu'il ne s'applique qu'aux êtres pensants, seuls capables d'orienter leur activité. Mais justement, il ne s'agit pas nécessairement d'activité, puisque tout être possède une perfec-

(1) J. MARITAIN dans « *Sept leçons sur l'être* » préfère la formulation : « tout agent agit pour une fin » et l'oppose au principe : « la puissance est dite envers l'acte » (potentia dicitur ad actum). Cette dernière formulation nous paraît relever du Principe de causalité (en général) p. 179 et sq.

tion intrinsèque. Et d'autre part, il n'est pas nécessaire d'être conscient et désireux de perfection extrinsèque pour y tendre et l'atteindre par l'action. Le meilleur exemple semble être celui de l'instrument ou de l'outil inconscient qui réalisent cependant leur fin, l'œuvre à produire. Ils sont porteurs de l'idée de l'artiste qu'ils appliquent à la matière, ils sont dirigés par elle, finalisés sans en avoir évidemment la moindre notion.

Le principe de finalité ne dit pas :

« tout être est bon *consciemment*
relatif à une perfection *volontairement.* »

La Bonté est absolument en Dieu ; dans les choses matérielles elle existe en tant qu'exprimant la perfection de Dieu, ou en tant que porteuses de son idée directrice (de son gouvernement) ou en tant qu'utilisées par l'homme... ; dans l'homme elle existe de plus à l'état conscient comme objet désiré ou possédé (1). On est bon conformément au mode d'être que l'on a. L'être est principe de finalité et de perfection (réalisée ou à réaliser) Mais non exclusivement, car à chaque être ne convient pas la même perfection d'existence, aussi la nature, la forme de chaque être est principe de finalité, limitant pour chacun une zone infranchissable. De même l'individualité limite la perfection, en l'inscrivant par exemple dans des circonstances accidentelles de temps et de lieu donnés (2). Si en morale, l'homme doit suivre la nature, il doit aussi se conformer aux circonstances où doivent s'inscrire ses actions.

Identifier absolument le bien à l'existence en refusant toute limitation d'essence et donc toute conformité à la nature, revient à nier la notion même de fin et de bien, à la transformer en un projet « d'absurdité ». Autre excès : identifier absolument le *bien* et la nature humaine universelle (ou la raison humaine : impératif catégorique) abstraction faite des circonstances nécessaires, c'est rendre la morale impraticable, et illusoire.

Inversement faire du « bien » une pure question d'espèces, de cas, variant avec chaque individu, conduit à considérer la morale comme une simple casuistique. Les lois morales expriment justement les relations devant exister entre le bien à atteindre et les conditions concrètes de la nature et de l'existence humaines.

Les autres valeurs de l'être : le vrai et le beau sont aussi des « principes » de finalité. *Car* un être ne peut avoir une perfec-

(1) Sur les modes de finalité : Co. Méta V, 16, 1000.

(2) — Ia, 5, 5 — « ... ratio boni... consistit in modo, specie et ordine. »

tion si cette perfection n'a pas été connue soit par lui-même (cas des êtres pensants) soit par un autre (cas des êtres matériels). La connaissance est une condition nécessaire (non suffisante) (1) de l'amour. Connaître signifie faire exister en soi un objet, aimer signifie exister soi-même dans un objet (de façon intentionnelle), tendre vers l'objet. Mais une chose ne peut tendre vers un autre (objet) par son action, si cet objet ne dirige pas l'action dès le point de départ. Il faut alors que l'objet ait une existence dans l'agent (ou l'instrument), ce qui n'est possible que dans un agent capable de connaissance qui dirige ceux qui ne le sont pas.

7. — *Le principe de beauté* (ou d'émanation)
(ou de communication)
(ou d'*Harmonie universelle*).

Formulation : il est hypothétiquement nécessaire que ce qui est soit beau

Ses fondements réels sont pour le sujet, les termes de la division réelle et pour le prédicat l'être intentionnel comme composant en lui-même les modes d'existence de l'objet dans le sujet, et du sujet dans l'objet. (voir axiomatique générale.)

Ce principe ne semble pas étudié explicitement par la philosophie traditionnelle. Cependant il semble équivalent aux principes suivants :

« agere sequitur esse », l'agir découle de l'être,
ou « (bonum) est diffusivum sui esse »,
Ce qui est bon est diffusif de son être
(Denys) (2).

Pour le maintenir, il faut admettre que l'*intentionnel* comme tel constitue un mode d'être distinct de ses composants : aimer et connaître, (et non pas une notion universelle commune), (voir plus haut fondement de la notion de Beau). Il exprime la proportion existant entre tout être et toutes ses actions et aussi entre toutes les propriétés-corrélations de l'être et l'intentionnel. Ce principe n'est pas à proprement parler un mode du principe de causalité, car il vaut spécialement pour l'émanation des puissances actives ou passives, des capacités d'agir d'un être. Un être n'est pas cause de ses puissances, ou bien il faudrait introduire entre eux une action donc des puissances et ainsi à l'infini. On dit que les puissances émanent de l'être.

(1) Platon pensait que la vérité est une condition suffisante de la bonté, de la vertu, que la volonté veut nécessairement le vrai : voilà une forme d'intellectualisme exclusif.

(2) cf. Ia, 5, 4; Denys : « des noms divins » (C. IV, leç. 3).

suivent l'être bien que l'être ne soit pas leur cause à proprement parler. Il n'y a pas production, ni causalité, mais émanation ou diffusion. De même toute propriété émane de l'essence.

Dans tout être, l'action suit l'existence, c'est dire que l'existence dynamique a pour principe l'existence statique mais aussi la nature propre de cet être, son individualité concrète car « seuls les individus agissent ».

L'intelligibilité est aussi principe d'action, puisqu'elle la définit; alors que l'affectivité lui donne l'existence dynamique. On dira que toute action suppose la composition de deux facteurs :

1. — une définition de cette action ou un objet à atteindre.
2. — une existence : l'impulsion effective, l'exercice.

Ainsi par exemple : l'acte volontaire implique un objet connu, un bien connu, mais cette connaissance ne suffit pas à l'expliquer, elle ne détermine pas l'exercice de la volonté, elle ne détermine que l'objet et la liberté peut refuser l'impulsion, l'acte proprement dit. Cette complexité de l'action, qu'on peut dénommer unité intentionnelle par opposition à l'unité réelle *définit* la notion même de beauté. Ce qui est beau, c'est l'unité dans l'action de ses divers composants, action qui exprime la totalité d'un être et reste en harmonie avec lui.

Dieu n'échappe pas à ce principe d'émanation puisque toute la création exprime d'une manière merveilleuse la diversité de ses perfections. Mais on risque de l'entendre d'une manière absolue alors qu'il est tout hypothétique, on risque le panthéisme et le monisme absolu. Si Dieu ne se diffuse pas nécessairement dans la création il est cependant en lui-même pure communication, pure diffusion, puisque qu'infiniment simple. Sa diffusion intrinsèque est infinie, sans limite, tandis que la diffusion des créatures, l'émanation de leurs facultés, de leur action est soumise aux conditions de leur existence réelle.

La beauté d'une démonstration mathématique et de toute vérité, n'est autre que l'accord, la simplicité, l'harmonie que l'intelligence trouve à la penser, car elle aime l'unité.

La beauté d'une vie de héros ou de saint n'est autre que l'harmonie, la pure émanation que l'on trouve entre cette vie et la nature humaine idéale, ces vies sont belles parce qu'elles découlent pleinement, sans à-coup de l'être humain, parce qu'elle le « diffusent ». La béatitude sera cette harmonie parfaite entre notre être et la contemplation de Dieu, cette communication intentionnelle totale entre notre être et celui de Dieu. En définitive la beauté est une unité dynamique saisie aux sources même de l'être.

Puisque le mode intentionnel unifie à la fois le *connaissable* et l'*aimable*, on comprend que le beau satisfasse à la fois la connaissance et l'affectivité volontaires et sensibles. Une œuvre belle doit manifester un être dans son existence, sa nature et son individualité, son originalité propres. En manifestant sa nature par la forme elle satisfait l'intelligence, en manifestant son existence par le mouvement elle satisfait l'affectivité supérieure, et en manifestant son individualité originale par le détail elle plaît aux sens et à l'affectivité sensible. Ce qui est recherché dans une œuvre belle, c'est à la fois le mouvement, le dynamisme de l'action, le type universel, l'originalité puissante ; mouvement, type et originalité formant une unité intentionnelle diffusant pleinement l'unité réelle d'un être. La musique, la peinture, la sculpture doivent exprimer un être, c'est-à-dire la réaction personnelle de l'artiste en face de lui-même ou en face de l'univers.

8. — *LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ*

Il peut être formulé : « Il est (hypothétiquement) nécessaire que tout effet ait une cause »(1).

On a vu que les fondements réels des notions de cause et d'effet sont Acte et Puissance et en dernière analyse Acte premier et Puissance (dans l'être créé). La Cause exprime l'indépendance de l'Acte (son « aséité »), l'effet exprime la dépendance de la puissance (ab alio) envers l'acte distinct. Ces deux notions ne sont pas transcendantales au même titre que : être, un, vrai, bien, car si tout être est cause à un certain point de vue, tout être n'est pas effet, ainsi : l'Acte Pur. Ces transcendantaux sont immanents les uns aux autres car identiques réellement et distincts seulement en raison, alors que les notions de cause et effet se limitent mutuellement et s'opposent comme des relatifs. Si l'on se place au point de vue de leurs fondements réels, Acte premier, Puissance (être par participation) ils contiennent soit par mode de simplicité (Acte Pur), soit par mode de composition réelle (être créé) tous les termes de la division de l'être qui sont fondements des tanscendantaux. La notion de Cause qui est propre à l'Acte Pur est participée par l'être causé (Ia, 47. 3). Dans l' « Acte pur » s'identifient absolument trois causes : for-

(1) Foulquié (opus. cité, p. 57) considère ce principe comme « tautologique ». Il ne semble pas, car deux notions corrélatives sont nécessairement distinctes et on ne peut définir l'effet par simple analyse de la cause. Si ce jugement est identique (tautologique) il suit que l'effet est identique à la cause, grosse difficulté !

Si les notions corrélatives sont identiques: le père est son fils, le double est sa moitié, le cousin est sa cousine, etc... ce qui est impossible.

melle, finale et efficiente ; dans l'être créé ces trois causes sont distinctes (elles indiquent toutes un mode de l'acte) par une quatrième la cause matérielle entendue au sens le plus général de Puissance. Autrement dit l' « effet » comme tel est caractérisé par la puissance (passive) comme distincte (sans composition) d'un Acte, — mais il n'est constitué comme effet qu'en composant (et en limitant) selon son mode les trois autres causes que l'on peut, en un sens (1), identifier aux autres termes de la division réelle de l'être.

On peut donner au Principe de Causalité : « tout effet a une cause », autant de sens qu'il y a de modes de rapports entre puissance et acte, c'est-à-dire selon les quatre causes, mais le sens premier est celui d'effet à cause efficiente. L'origine dernière de la distinction des choses pour S. Thomas, n'est pas la matière, ni le hasard, ni la forme, mais l'agent premier. « La distinction et la multitude des réalités vient de l'intention du premier agent qui est Dieu... » (cf. Ia q. 47, art. 1). Pour ces raisons on peut dire que « objectivement » et « en soi » le principe de causalité réduit à lui-même tous les autres principes qui ne sont que des modes multiples d'exprimer la participation réelle et la corrélation réelle entre toutes choses. La notion de cause (comme celle d'acte) est connotée implicitement et confusément en chacun des transcendantaux. On pourrait même expliciter de façon causale chacun des axiomes étudiés précédemment, ainsi : l'existence est l'acte ultime de l'essence, l'être est cause d'intelligibilité pour l'intelligence, etc... ; car tous les termes de la distinction de l'être ont entre eux des rapports divers de puissance à acte.

Le Principe de causalité peut être formulé diversement et selon certaines conditions il est convertible :

1. — « il est hypothétiquement nécessaire que tout effet ait une cause » (voir la discussion Méta VI, 3) ;

2. — « il est hypothétiquement nécessaire que toute cause ait un effet » (Méta VI, 3, 1194), (posita causa necesse est sequi effectum) ;

3. — « il est hypothétiquement impossible qu'un effet soit cause » ;

4. — « il est hypothétiquement impossible qu'une cause soit effet » ; (secundum idem genus causae aliquid esse causam et causatum est impossibile. Méta V, 2, 774).

---

(1) La division « en quatre causes » peut être réduite au monde physique ou élargie au monde métaphysique incluant les êtres immatériels. Les quatre causes sont corrélatives en deux couples (Co. Méta V, 2, 775).

Il faudra revenir sur l'importance de ces modales « hypothétiques » (ex. suppositione).

Le Principe de causalité est exprimé aussi par des équivalences : (tirées des fondements), par exemple :

5. — « tout ce qui n'est pas « par soi » est « par un autre ». (omne quod est non « a se » est « ab alio ») ;

6. — « tout ce qui est mu est mu par un autre », (omne quod movetur ab alio movetur) (ex. : Méta V, 14, 955) ;

7. — « toute puissance est dite à l'acte » (potentia dicitur ad actum).

Tous ces principes (1) à (4) doivent être entendus avec une modale hypothétique. Ainsi le principe : tout effet a une cause(1) entendu absolument signifierait qu'il n'y a pas de hasard ni d' « être par accident », il supprimerait la contingence. Il n'est vrai que selon certaines conditions, en supposant que l'effet est « par soi » et la cause « par soi » ou qu'il se réduit à une « cause par soi » (voir Co. Méta VI, 3). Dans la notion d'effet est « supposé » une certaine référence à tous les termes de la division réelle, ce qui est normal puisque son fondement (être créé) contient et compose tous ces termes. L'effet n'a une cause qu'en tant qu'il a reçu une certaine existence qui le constitue en acte, il reçoit cette existence selon les conditions de son essence (tout ce qui est reçu est reçu selon le mode du sujet recevant), et pour les êtres matériels selon certaines conditions individuantes et accidentelles qui peuvent manquer (ce qui constitue un empêchement) (seul l'individu est engendré) (cf. Méta VII, 7. 1424) (et Méta XII, 3, 2454). L'effet qui n'est pas « un » n'a pas de cause. A un effet correspond une cause. Toutes ces conditions rendent la nécessité : hypothétique.

De même le principe « converti » : « toute cause a un effet » n'est vrai que posées certaines conditions, valables aussi bien pour la cause que pour l'effet. Il faut que la cause soit en acte (Co. Méta XII, 5, 2492), lequel dépend de la nature et du mode d'individualité (matérielle ou non) de cette cause, etc... Elle n'est cause que si la matérialité de l'effet n'oppose pas des dispositions contraires. Même dans le cas de l'acte créateur l'efficience suppose cette matérialité mais en la créant. L'Acte Pur ne peut créer sans créer un sujet à son effet. c'est pourquoi la création est dite plutôt « concréation » de tous les termes de la division réelle de l'être.

La nécessité « hypothétique » garantit à la fois d'une part l'autonomie (l'indépendance) et l'efficacité de la cause et d'autre part la dépendance et la contingence de l'effet.

Quant aux principes (3) et (4) : « il est hypothétiquement impossible que l'effet soit cause et que la cause soit effet », ils expriment leur réelle distinction. Une même chose ne peut être sa propre cause sous le même rapport (en tant que telle), c'est-à-dire que si dans un même être il se trouve un rapport de cause à effet ce rapport suppose une distinction réelle d'acte et de puissance. Dans les « physiques » on lira par exemple : le même être ne peut être mobile et moteur, « ce qui est mu est mu par un autre ». L'impossibilité n'est qu'hypothétique car un même être peut être effet par rapport à une cause et cause par rapport à un effet. Si l'on posait une impossibilité absolue, il suivrait que seul l'Acte Pur est cause et qu'aucune action ne peut être attribuée aux agents créés (occasionalisme de Malebranche).

On doit remarquer que le Principe de causalité qui vient en dernier dans l'ordre logique de connaissance se présente comme premier dans l'ordre « de nature » ou « en soi ». Car il exprime la première articulation de la division réelle de l'être : Acte et Puissance. S'il n'est pensable que dans la « non contradiction », il ajoute au Principe de non-contradiction une explicitation ultime qui ouvre la voie à la recherche scientifique et philosophique jusqu'à la connaissance des causes premières de l'être.

CONCLUSION

Il est nécessaire de rappeler que parmi les cinq principaux points de vue critiques sous lesquels l'axiome est considéré dans le livre IV des Métaphysiques, on a choisi les aspects : logique, psychologique et ontologique. Une étude « exhaustive » aurait exigé de plus les critiques pratique et cosmologique. La critique moderne a ajouté les problèmes que posent les mathématiques et la sociologie, assez étrangères à la métaphysique thomiste. Les objections et les solutions critiques apportées par la morale, les sciences mathématiques et expérimentales et les arts à la philosophie de tous les temps et même à celle de S. Thomas auraient conduit cette thèse à des développements sans fin, exigés par la confrontation des principes et de leurs multiples conclusions. Un tel choix n'était pas arbitraire, mais guidé par le souci de demeurer toujours au plan du degré d'abstraction propre à la « métaphysique de l'être » que S. Thomas affirme être « la science des principes » — or la logique et la psychologie de l'âme humaine sont parmi toutes les sciences celles qui ont le plus d'affinité avec le mode de connaissance ontologique. Une telle affinité explique d'ailleurs la nécessité pour Aristote et S. Thomas de définir l'axiome par des « conditions » logiques et psychologiques, comme on l'a vu. Il dirait volontiers que l'ignorance (ineruditio) de la logique et de la psychologie rend insolubles les problèmes critiques ; il renverrait son élève aux « Analytiques » ou au « De Anima ». La logique de l'axiome visait à obtenir une définition. Elle devait supposer l'existence des axiomes et renvoyer l'étude de cette hypothèse à la psychologie. Nous avons formulé l'hypothèse « d'interprétation » selon laquelle : l'axiome est un jugement transcendantal (convertible). Il fallait ensuite vérifier si un jugement transcendantal était possible dans le sujet pensant et comment ; ce qui nous a conduit à l'interprétation des textes « par la connaissance de l'âme par elle-même ». (Connaissance qui n'exclut pas le concours des sens mais exige la médiation de la mémoire sensible). Enfin l'existence subjective des axiomes étant suspendue à l'existence d'objets ou de réalités il fallait mon-

trer comment l'être réel était fondement des axiomes et de leur diversité. Pour cela on a proposé l'hypothèse d'interprétation : d'une division réelle de l'être par l'acte et la puissance dont les articulations hiérarchiques, nous dirions « dialectiques », fondent et expliquent les notions et les jugements premiers et transcendantaux.

Il est maintenant possible de justifier une « appellation » du thomisme proposée dans l'introduction et qui voudrait le caractériser comme : « réalisme synthétique ». Le thomisme est une forme de « réalisme » admettant la priorité et l'indépendance du réel envers la pensée et la raison logique qui de leur côté en dépendent. Mais ce réalisme est lui-même spécifié et distingué des autres philosophies réalistes par un « extraordinaire » effort de synthèse. Rien de ce qui mérite le nom de pensée n'est étranger à S. Thomas, il a tout assimilé, tout intégré et ordonné dans sa sagesse. Ce qu'il cherche à obtenir ce n'est pas tant la synthèse des systèmes (éclectisme à la manière de « Suarez » ou de « Victor Cousin ») que la synthèse de la réalité. Il a drainé aussi bien les Ioniens que les Éléates, Platon et Aristote, sceptiques et dogmatiques, arabes et chrétiens, philosophes et théologiens... L'expression « synthétique » peut même lui être accordée au sens de la « dialectique » moderne (depuis Hegel) indiquant son besoin d'assigner en chaque sujet la « thèse » et « l'antithèse » soit dans l'ordre logique, soit dans l'ordre réel et de dépasser, de transcender sans la perdre toute dualité. (Ceci explique d'ailleurs son affinité pour l'aristotélisme). L'aspect dialectique du thomisme nous paraît central comme le prouve le problème de la « divisio entis » qui est le nœud des « métaphysiques », des « sommes », du « de Veritate » et peut-être de toute son œuvre. (1)

Ceci explique l'intéressante tentative de certains thomistes (« Économie et humanisme » : Lebret, O. P.) d'assumer le « matérialisme dialectique et historique » de Marx-Engels.

Une rapide comparaison du thomisme et du marxisme nous permettra d'approfondir l'expression de « réalisme dialectique ». Ces deux philosophies ont des points communs et des différences. Historiquement parlant Marx et S. Thomas chacun dans leurs temps ont violemment réagi contre l'idéalisme. Ainsi, S. Thomas à la suite d'Aristote critique sans cesse le courant néo-platonicien, plotinien (Avicenne) de la scolastique jusqu'au XIII^e siècle. Comme le « Philosophe » (Aristote) il « met » les idées dans la matière, mais rectifie (ou interprète) certaines tendances maté-

(1) Remarquons que le premier opuscule de S. Thomas est le « De ente et essentia » (écrit probablement vers 1252). Éd. critique et comment. par Roland-Gosselin (Bib. thom. VIII), Kain, 1926.

rialistes dans la ligne platonicienne. Marx-Engels s'opposent à l'idéalisme allemand du XIX^e siècle ; mais utilisent la dialectique de Hegel pour expliquer la matière en mouvement et s'opposent au matérialisme « inerte » des mécanistes parfois qualifiés de métaphysiques. Marxisme et thomisme admettent l'existence indépendante de la réalité extérieure, et la priorité inconditionnelle du réel sur la connaissance. Ils expliquent le mouvement physique par une identité des contraires dans la matière (« potentia simul contradictionis est » : Co. Méta IX, 9, 1869), et par une corrélation du mobile aux termes opposés (a quo, ad quem), impliquant nécessairement une distinction et dans certains cas une lutte des contraires. De même le progrès de la pensée est un passage de la privation à la possession d'une idée (concept) ou d'un reflet (Marx) de plus en plus adéquats à la réalité ; pour S. Thomas les puissances rationnelles sont relatives aux contraires (Co. Méta IX, 2, 1786 à 88). Bien que Marx-Engels n'aient pas systématisé leur division de l'être en couples de contraires, on pourrait retrouver une certaine communauté de couples...

Mais cette audacieuse comparaison s'assortit de profondes différences justement quant à la structure de la division de l'être. Si les marxistes admettent les distinctions être-connaître ; sujet (substance) propriétés (phénomènes) ; matière et degrés de formes d'évolution jusqu'à l'homme. Ils refusent absolument la distinction : acte pur, puissance créée, comme d'ailleurs le couple général : acte, puissance qui pour S. Thomas est le principe de toute distinction et contrariété. Pour cette raison, ils identifient réel et matière, réalisme et matérialisme, et partant spiritualisme et idéalisme. On peut se demander si, dans la terminologie thomiste, le marxisme n'identifie pas matière et acte pur ; la matière étant conçue non comme puissance pure (passive) mais comme essentiellement active et pour ainsi dire créatrice. Cependant un commentateur marxiste, le chinois MAO-TSE-TUNG dans « A propos de la contradiction » (1937) traduit et édité dans « Cahiers du communisme » (août 1952, n^os 7-8, p. 778 à 816) reconnaît le rôle subordonné des causes extrinsèques (ou efficientes) dans un mouvement donné (p. 781) (exemple de l'œuf et de la chaleur, p. 782) comme si la causalité intrinsèque (les contraires) de la matière était nécessaire, mais insuffisante à déclencher le processus du mouvement (1). Néanmoins il semble que les marxistes identifient la matière prise comme un « tout » à la causalité efficiente et créatrice totale, ce qui s'appelle panthéisme.

(1) Notons que pour S. Thomas la privation n'est pas une cause mais seulement un « principe » négatif, alors que la forme est cause. La nuit n'est pas cause du jour... « La privation est négation dans un sujet », elle suppose la matière.

Voilà la différence radicale entre les dialectiques thomiste et marxiste. On peut se demander pourquoi la matière prise comme un tout n'aurait pas, elle aussi, un contraire : « l'Acte pur », à la fois immanent et transcendant à la matière et expliquant son évolution créatrice. Notons enfin que le thomisme n'a pas développé comme le marxisme une « philosophie de l'histoire », ni une « économie-politique », qui sont absorbées dans la théologie de l'histoire (voir le plan de la « somme théologique »). Tout ceci permet de dire que le thomisme est un « réalisme dialectique ».

Le « système » philosophique pourrait être défini comme le choix d'un terme de dualité, d'une « partie de l'être » à laquelle un philosophe tend à tout rapporter sinon à identifier absolument. Le système, au sens péjoratif, est « exclusif », facilement oublieux des autres aspects. Ainsi l'idéaliste identifie réel à idée ou idée à réel ; le sensualiste identifie pensée et sensation ; le matérialiste : réel et matière ; le spiritualiste réel et esprit... *A priori* il doit exister autant de « systèmes » que de parties ou d'aspects de l'être. S. Thomas semble avoir tenté d'échapper au « système » (1) en maintenant avec persévérance sous son regard la « division de l'être », en cherchant à l'enrichir sans cesse comme un arbre vivant aux ramifications de plus en plus complexes. Son réalisme synthétique s'explique par un sens profond de la « dialectique de l'être », qui lui permet d'assimiler avec la plus grande liberté les systèmes les plus opposés et les faits les plus troublants. Bien entendu il s'agit ici du thomisme comme philosophie et non comme théologie (révélée). Il ne nous appartient pas de savoir si la théologie thomiste est réaliste et synthétique.

L'axiomatique de S. Thomas pose aux philosophes modernes le problème de la transcendance de nos idées premières. Cette question tisse son fil continu tout au long des trois parties : logique, psychologique et ontologique de ce travail. Le « jugement transcendantal » même défini par la logique, et expliqué par la psychologie humaine, n'est pas reconnu par la philosophie moderne qui reste très méfiante quant à son objectivité et à sa valeur universelle. Elle se rangerait volontiers dans les critiques « obstinés » dont S. Thomas considère la maladie comme difficilement curable. Aussi donnerons-nous la parole à l'objection en un dernier « dialogue ».

(1) C'est ce que « l'axiomatique spéciale » a tenté de suggérer à propos de chaque axiome, en indiquant l'interprétation exclusive du « système » et celle ouverte et « convertible » (inclusive) de S. Thomas.

Thèse : Première objection à cette transcendance.

A toute cette critique, on pourra répliquer que la transcendance des idées premières reste invérifiable et hypothétique. En effet nous vérifions en nous-même la réalité de la distinction essence-existence, être et connaître, etc... mais non pas en dehors de nous, à savoir soit dans les êtres purement spirituels, soit dans les êtres purement matériels. Notre connaissance des substances immatérielles est analogique et inadéquate, celle des substances matérielles est générique et descriptive. Tout se passe comme si nous ramenions l'univers à ce que nous savons de l'homme. Telle est au fond la position du relativisme moderne. Nous voyons le monde dans les « lunettes » de l'homme, l'objet externe à travers le sujet et ses limites intellectuelles et sensibles. Nos axiomes sont des illusions humaines transcendantales, nécessairement invérifiables comme les postulats mathématiques que l'on peut nier et reconstruire à volonté. C'est pourquoi « axiomatique » a maintenant le sens de science des postulats et des principes de déduction choisis arbitrairement dans un système donné. Le caractère hypothétique des sciences physiques et mathématiques semble rejaillir sur la métaphysique. Les axiomes indémontrables et évidents en eux-mêmes semblent incertains et hypothétiques dans leurs applications précises qui seules permettraient d'affirmer l'universalité transcendante. On dira encore que la sagesse métaphysique consiste en une parfaite confrontation des axiomes avec les autres sciences subalternées. Mais une confrontation parfaite n'est possible qu'avec des sciences parfaites. L'imperfection et l'incertitude des sciences rend donc la métaphysique imparfaite et incertaine. Ainsi par exemple les applications précises du Principe de finalité à la biologie ou de causalité à la physique semblent toujours contestables et dangereuses. Si leur signification est précise et valable quand il s'agit de l'homme (ainsi : en morale), elle est confuse et sans profit en science expérimentale. Dans ce scepticisme relatif l'homme est donc enfermé en lui-même « en fait » (non peut-être « en droit »). Le « moi » est le seul objet connu avec précision et certitude. La définition de l'homme et les axiomes ne sont vérifiés et fondés que sur le « moi ». Se connaître soi-même est la seule connaissance absolument valable et certaine. Les autres connaissances relatives aux êtres inférieurs, matériels ou aux êtres supérieurs spirituels (s'ils existent) sont dépendantes de cette première connaissance soit inadéquates, analogiques, hypothétiques, incertaines, en un mot anthropomorphiques. Selon le vieil adage de Protagoras :

« L'homme est la mesure de toutes choses ».

Antithèse : *Réponse possible* : La transcendance et l'immanence des idées premières n'est pas invérifiable et hypothétique. Non seulement nous les vérifions en nous-mêmes, mais encore dans les êtres matériels. Nous vérifions que ces réalités tantôt agissent, tantôt n'agissent pas, tantôt existent, tantôt cessent d'exister, tantôt sont connues tantôt sont inconnues de nous. Il est vrai que nous ignorons la nature précise des êtres spirituels et la nature spécifique des êtres matériels, mais cette ignorance ne s'étend pas nécessairement à leurs qualités transcendantales ou à leurs distinctions ontologiques. On ignore ce qu'est précisément un ange ou un chien, mais on connaît leurs distinctions ontologiques. J'ignore quelle est la finalité propre d'un chêne mais je sais qu'il est soumis à la finalité. Si nos connaissances spécifiques et scientifiques sont hypothétiques, nos connaissances métaphysiques sur ces êtres, ne sont pas pour cela hypothétiques. Analogie, inadéquation, ne signifient pas incertitude et hypothèse. On peut admettre que l'homme subit une certaine illusion anthropomorphique en ce qui concerne les natures précises, mais non pas pour la « valeur » de ses idées transcendantales. Un axiome métaphysique n'est pas un axiome mathématique. Si l'axiome mathématique (1) tolère comme le nombre les constructions imaginatives, l'axiome métaphysique ne les tolère pas. Il ne faut pas confondre les deux « axiomatiques ». Concéder que les applications précises des axiomes sont hypothétiques ne signifie pas que les axiomes ont une transcendance ou une universalité hypothétiques. Ces applications ne sont pas une condition nécessaire et suffisante de la valeur de l'axiome. Il est vrai que la métaphysique gagnerait en perfection si cette application scientifique était parfaite, mais elle ne perd rien en elle-même quant à sa certitude propre (et intrinsèque). Les sciences (même expérimentales) ne sont pensables qu'à cause même de ces certitudes.

Thèse : *Deuxième objection relativiste* : Kant n'a pas été assez loin dans sa critique ; il refuse l'universalité, la certitude et l'objectivité aux axiomes métaphysiques et les accorde aux sciences physiques. Il faut les leur refuser aussi. Mais nous avons, malgré Kant, une connaissance objective et certaine du moi et des axiomes qui s'y appliquent. Ces axiomes sont incertains et hypothétiques en dehors de l'homme tant pour les objets supérieurs qu'inférieurs. Mais s'ils sont hypothétiques, l'homme ne peut s'en passer à moins de renoncer à penser, à moins de s'enfermer dans la pure connaissance du moi. En ce sens les axiomes sont des « formes *à priori* » de la connaissance, on ne peut même pas dire qu'ils soient

(1) Il s'identifie en fait au postulat.

des illusions transcendantales (ou des erreurs) car savoir son erreur, c'est encore être certain. Si Aristote est trop certain du pouvoir de l'intelligence, Kant est trop certain de son impuissance. Une hypothèse est une hypothèse. L'axiome est une hypothèse d'un type particulier. Une hypothèse peut être détruite par sa contradictoire, un axiome comme le Principe de causalité ou de non-contradiction ne peut être détruit car leurs opposés sont impensables. Mais si je ne puis les penser, rien ne me permet d'affirmer qu'ils ne correspondent pas à une objectivité extérieure. Il faut avouer notre ignorance. Je ne puis penser qu'une même chose (le moi) soit et ne soit pas simultanément mais il est — peut-être — possible qu'en dehors de moi une même chose soit et ne soit pas, ce que je ne puis d'ailleurs concevoir et qui choque mon esprit. Je ne puis penser que ce qui est « par soi » soit « par un autre » ou qu'une chose n'ait pas de raison suffisante etc... qu'en est-il en réalité ? Je l'ignore. Il me paraît impensable que Dieu n'existe pas, qu'il n'y ait pas de cause première, il est peut-être possible, que l'on puisse remonter à l'infini dans l'ordre causal. Les distinctions sont valables pour moi, j'ignore si elles sont universelles. Je ne suis pas mon existence, car je me connais en puissance à du mieux-être et en acte à des privations passées. Mes actes ne sont pas leur propre cause. Ma pensée est différente de mon être, car je puis penser différemment sans cesser d'exister le même, etc... Mais je ne suis pas certain, bien que cela soit possible et même probable (je balance) que *tout* effet ait une cause, que ceci soit cause ou effet, que l'existence du cheval soit distincte de son essence, etc... Il est vrai que le contraire me répugne. Mais que sais-je ? — Par là on explique qu'il n'y ait pas deux philosophes d'accord, car pour être d'accord, il faudrait un critère, ou un objet commun empreint de certitude absolue. Il y a un critère, c'est le « moi » de chacun, malheureusement ce moi est individuel et non-commun.

En dehors de la conscience interne, subjective, on peut toujours mettre en doute la valeur d'une connaissance humaine quant à son objectivité, à son adéquation. L'objet est toujours vu dans les verres du sujet et par analogie. Le phénomène est vrai, il est saisi, mais il est subjectif. Nos sens, notre intelligence ne nous trompent peut-être pas sur le phénomène, ils nous trompent sur le noumène. On peut toujours détruire un argument, la philosophie, le thomisme lui-même, le prouvent en fait. On peut toujours sous-distinguer à l'infini une solution.

Quelle sera cette philosophie, cette sagesse ? Le scepticisme relatif moderne, à savoir : on peut toujours douter de la valeur de nos idées, soit du passage du subjectif à l'objectif. Toute connaissance humaine est confuse et inadéquate. Y a-t-il une

science psychologique, logique, morale et métaphysique ? valables universellement ? La métaphysique se réduit à la psychologie, elle est la science de nos hypothèses transcendantales. La logique est la science de nos concepts dans leur état d'universalité hypothétique, la morale est la science de nos actes dits libres dans leur état d'universalité hypothétique (légale). La psychologie se réduit à la conscience interne de nos états subjectifs. On aboutit au solipsisme. Le moi est seul, isolé en lui-même, une monade. La sagesse est l'aphasie, l'ataraxie, l'indifférence à tout ce qui peut arriver tant dans l'ordre pratique que spéculatif. Les vieux sceptiques de l'antiquité avaient donc raison !

Antithèse : *Réponse possible.* Comment sortir de cet isolement, de ce scepticisme ? Sinon en recherchant ses causes par un dilemme. Ou bien la pensée humaine est isolée du monde réel qui pour elle n'existe pas, ou bien elle n'est pas isolée. Si elle est isolée, le doute est impossible, car il n'a aucune raison d'être, il n'a pas de cause, il est inintelligible. Si le sujet pensant est totalement enfermé, il doit se trouver pleinement satisfait de la possession de lui-même et de la connaissance des principes qui s'appliquent à lui avec une certitude et une évidence absolues, il est donc incapable de doute et d'insatisfaction sceptique. Malheureusement ce sujet « doute », ce n'est pas sa faute. Il existe en ce cas un coupable, un intrus, une cause extérieure, ou un objet. La pensée n'est donc pas isolée ; bien plus, c'est parce qu'elle est en contact avec l'objet qu'elle est sceptique. Le scepticisme démontre par lui-même la valeur du réalisme ; l'existence du doute implique l'existence d'une « réalité-choc », d'un objet-scandale. On ne peut douter de la valeur d'une idée transcendantale, ni d'un axiome sans démontrer, par là même, son objectivité. Aussi la meilleure attitude sceptique serait de ne pas douter du tout, ou de ne pas penser, sans risquer de servir le dogmatisme.

Un homme est d'autant plus sceptique, qu'il a mieux saisi les exigences de la vérité et de la certitude. Le vulgaire n'est pas sceptique, il croit facilement. Le philosophe est nécessairement sceptique, critique, car pour lui il y a peu de vérités évidentes ou démontrées, et il va même jusqu'à s'efforcer (en vain) d'ébranler les vérités premières, mettant le bon sens en question. En ce faisant, il est dans une situation terrible de déchirement (1).

Il n'y a pas plus douloureux que l'attitude radicalement sceptique (exemple : Schopenhauer) : c'est une douleur de l'intelligence,

(1) Sur le doute : sa nécessité en philosophie comme principe de connaissance : voir Co. Méta III, leç. I. « Dispositio dubitantis qui fluctuat inter duas partes contradictionis »... « dubitans non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alii » QD. Veritate 14, 1, p. 280.

un anéantissement, une ignorance savante et volontaire, un suicide scientifique, que la phénoménologie aurait intérêt à décrire. Le critique ébranle les principes en s'appuyant sur les principes eux-mêmes !

On joue sur les mots en qualifiant certain scepticisme moderne de « relatif ». N'est-il pas aussi radical, absolu que le scepticisme grec ? Le scepticisme moderne est radical en ce sens qu'il introduit la relativité jusqu'au plan des axiomes métaphysiques des racines mêmes de la pensée. Les axiomes métaphysiques sont « hypothétiquement » vrais ou « relativement » à notre contexte subjectif comme les postulats mathématiques ou les théories physiques. Mais si l'on peut être sceptique relativement aux objets mathématiques et physico-chimiques, on ne l'est pas nécessairement, relativement aux objets métaphysiques. L'argument par lequel une connaissance analogique ou même générique est dite incertaine, hypothétique, ne tient pas. Si cette connaissance est imparfaite du point de vue de la précision (définition) elle ne l'est pas nécessairement du point de vue de la vérité (existence) et de la certitude au plan métaphysique. Au contraire, plus une connaissance est précise et détaillée plus elle risque l'incertitude. Une vérité confuse ne sera pas moins vérité qu'une vérité précise. « Pierre est un être » n'est ni plus ni moins vrai que « Pierre est un homme ». Les idées sont d'autant plus vérifiables qu'elles sont plus transcendantes, analogiques et confuses. Leur pauvreté, leur confusion même sont en fait non en droit des gages d'évidence et de certitude. Ce qui ne signifie pas qu'il y ait sur ce point des degrés entre le vrai et le faux (1). Douter de la différence spécifique d'un être, n'oblige pas à douter de son existence. On ne doute pas d'un être qui n'existe pas. Une hésitation scientifique peut coexister avec une certitude métaphysique, puisque ces deux connaissances n'ont pas le même objet... La rançon de la certitude est la pauvreté, la rançon de la richesse est la probabilité. Les modernes cherchent mieux que la « docte ignorance » de celui qui « sait qu'il ne sait rien ». Toute la question est de savoir s'il suffit de « chercher pour trouver ».

Vu pour permis d'imprimer

Rennes, le 9 Février 1953

Le Doyen de la Faculté des Lettres :

Gil. MAYER

(1) « Une science est d'autant plus certaine que la considération de son objet est plus pauvre en acte... » Co. Méta. I, 2, 47.

TABLE DES AUTEURS CITÉS (1)

Anaxagore : 19, 20.
Arabes : 186.
Aristote : 11, 12, 14, 24, 34, 54, 59, 73, 112, 114, 115, 118, 122, 140, 186, 191.
(S.) Augustin : 54, 59, 72 à 75, 88, 93, 94.
Avicenne : 68, 86, 103, 132, 186.

Balmès : 67.
Bergson : 65, 69.
Berkeley : 23, 124.
Bible : 9, 58.
Boèce : 135.
(S.) Bonaventure : 160.

Cajetan : 67, 128.
Casuistique : 177.
Comte : 106.
Cousin : 174, 186.
Cratyle : 20.

Démocrite : 19.
Descartes : 8, 51, 56, 58, 59.
Déterminisme : 168.
Dogmatiques : 186.
Duns Scot : 131, 132, 160.

Ecole (L') : 112, 146, 186.
Ecole (L') classique du XVII[e] siècle : 139.
Economie et humanisme (Lebret O. P.) : 186.
Einstein : 146.
Eléates : 186.
Empédocle : 20.
Empirisme : 173.

Existentialisme : 168, 177.
Fichte : 100.
Foulquié : 156, 180.

Gardeil : 82.
Garrigou-Lagrange : 67, 161, 166.
Géométrie non euclidienne : 146.
Gilson : 84.
Gonseth : 41.

Hegel : 91, 164, 171, 186, 187.
Héraclite : 19, 20, 164.
Homère : 20.
Hume : 102.

Idéalisme allemand : 48, 162, 173, 187.
Ioniens : 186.

Jean de S. Thomas : 35, 63, *66,* 75, 78, 82, 83, 111.

Kant : 7, 8, 32, 40, 43, 48, 49, 51, 56, 58, 123, 158, 173, 177, 190, 191.

Leibnitz : 8, 39, 161, 166.

Mao-Tsé-Tung : 187.
Malebranche : 183.
Maritain : 161, 176.
Marx-Engels : 186, 187, 188.
Matérialisme : 20, 21, 187, 188.
Mécanistes : 187.
Monisme : 171, 172.

Occam (Guillaume d') : 171.

Parménide : 20, 158, 161, 171, 174.
Phénoménologie : 193.
Platon : 7, 9, 33, 54, 58, 59, 121, 124, 158, 171, 174, 178, 186.
Plotin : 58, 186.
Pluralisme : 172.
Pradines : 60.
Pragmatistes : 174.
Protagoras : 17, 18, 56, 189.

Rationalisme : 166, 174.
Relativisme moderne : 146, 189, 190.
Renaissance : 8, 112.
Roland-Gosselin : 186.
Romeyer : 67.
Rousselot : 67.

Sceptiques : 186, 191, 193.
Schopenhauer : 192.
Sensualisme : 19, 20, 23, 173, 174.
Silvestre de Ferrare : 61, *67,* 78.
Socrate : 56, 58, 59.
Solipsisme : 192.
Sophistes : 58.
Suarez : 160, 186.

Taine : 41, *174.*
Thonnard : 175.

Zamboni : 67.
Zigliara : 67.

(1) Les noms d'auteurs en « *italiques* » signifient que leur référence bibliographique doit être recherchée à la page indiquée elle-même en *italiques*.

BIBLIOGRAPHIE THOMISTE

Nous indiquons ici quelques auteurs contemporains qui caractérisent les principales tendances du thomisme moderne en matière de critériologie. On peut distinguer quatre Ecoles :

I. — *Ecole traditionnelle :*

Farges (Mgr) : « Etudes philosophiques » (9 vol.). Paris (1897-1900).

Hugon O. P. : « Les 24 thèmes thomistes ». Téqui (1922).

Garrigou-Lagrange O. P. : « Le sens commun ». Nouv. Libr. Nation. (1922).

« Dieu, son existence et sa nature ». Paris, 6e éd. (1933).

« Le réalisme du Principe de finalité ». Desclée (1932).

A. Gardeil O. P. : « Le donné révélé et la théologie ».

« La structure de l'âme et l'expérience mystique » (1927).

E. Blanc : « Histoire de la philosophie ». Lyon-Paris (1896).

de Régnon S. J. : « La métaphysique des causes ». Retaux-Bray (1886).

Peillaube : « Théorie des concepts ». Paris (1895).

II. — *Ecole historique :*

de Wulf : « Etudes historiques sur l'esthétique de S. Thomas ». Louvain (1896).

« Histoire de la philosophie médiévale », 6e éd. Paris (1936).

Mandonnet O. P. : « Siger de Brabant et l'averroïsme latin ». Louvain (1908-11).

« Bibliographie thomiste ». Kain (1921).

Féret O. : « La faculté de théologie de Paris » (7 vol.). Paris (1889-1904).

Gilson : « L'esprit de la philosophie médiévale ». Vrin (1932).

« Le réalisme méthodique ». Téqui (1936).

« Réalisme thomiste et critique de la connaissance ». Vrin (1939).

III. — *Ecole critique* (réservée sur certaines thèses thomistes) :

Descoqs : « Praelectiones theologicae ». Archiv. de philo (1932).

« Essai critique sur l'hylémorphisme ». *Id.*

« Institutiones metaphysicae generalis ». Beauchesne (1925).

Rousselot : « L'intellectualisme de S. Thomas ». Paris (1908), 2 éd. (1924).

Romeyer : « La philosophie religieuse de M. Blondel ». Aubier (1943).

« Morale et religion chez Bergson ». Archiv. de Philo., t. IX (1932).

G. Picard : « Réflexions sur le problème critique fondamental » (1). Arch. de philo. Beauchesne (1937).

A. Forest : « Structure métaphysique du concret selon S. Thomas ». Vrin (1931).
« Consentement et création ». Aubier (1943).
« Du consentement à l'être ». Aubier (1936).

J. de Finance : « Etre et Agir dans la philosophie de S. Thomas ». Beauchesne (1943).

A. Valensin : « Balthazar ». Aubier (1934).
« A travers la métaphysique ». Aubier.

P. Foulquié : « Traité élémentaire de philosophie » (3 vol). Ecole (1947).
« Le problème de la connaissance ». Ecole (1938).

Fonsegrive : « Essais sur la connaissance ». Lecoffre (1909).

L. de Raeymaker : « Philosophie de l'être ». Louvain (1946).

N. J. Balthazar : « Mon moi dans l'être ». Louvain (1946).

Van Steenberghen : « Ontologie ». Louvain (1946).

Dalbiez : « La méthode psychanalytique ». Desclée (1936).

Dehove : « Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien ». Lille (1907).
« La théorie bergsonienne de la morale et de la religion ». Lille (1933).

IV. — *Ecole progressiste :*

C. Mercier : « Origines de la psychologie contemporaine ». Paris (1908).
« Critériologie générale ». Paris, 6e éd. (1911).

Deploige (Mgr) : « Conflit de la morale et de la sociologie » Paris (1923).

Sertillanges O. P. : « Les sources de la croyance en Dieu ». Perrin (1912).
« Dieu ou rien ». Flammarion (1933).
« Les grandes thèses de la philosophie thomiste ». Bloud (1928).
« L'idée de Création ». Aubier (1945).

Maritain : « La philosophie bergsonienne ». Paris, 2e éd. (1930).
« Art et scolastique ». Rouart, 3e éd. Paris (1938).
« Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre ». Nouv. Libr. Nat. (1927).
« Les degrés du savoir ».
« Sept leçons sur l'être ». Téqui (1947).

Noel : « Notes d'épistémologie thomiste ». Louvain (1925).

J. de Tonquédec : « La clef des deux sources ». Etudes (5 déc. 1932).
« Critique de la connaissance ». Beauchesne (1929).
« Les principes de la philosophie thomiste ».
« Immanence, essai critique sur la doctrine de M. Blondel. » Paris (1908).

---

(1) Dans sa brochure sur le « *problème critique fondamental* », on lit : « Je me saisis comme étant : JE SUIS. Dans ce simple « je suis », j'ai la donnée absolue de l'être : le caractère absolu de l'être, c'est qu'il est. » (p. 65). Pour lui les principes de non contradiction et de raison suffisante s'appuient sur cette intuition.

MARÉCHAL : « Point de départ de la métaphysique ». Alcan (1923).
« Etudes sur la psychologie des mystiques ». Desclée (1938).

ROLAND-GOSSELIN : « Essai d'une étude critique de la connaissance ». Vrin (1932).

MATTIUSI : « Les points fondamentaux de la philosophie thomiste ». Marietti (1926).

OLGIATTI : « Il problema della conoscenza nella Neoscolastica italiana ».

CHIOCHETTI : « La filosofia di B. Croce ». Milan (1920).
« La filosofia di G. Gentile ». Milan (1925).

ZAMBONI : « La gnoseologia del atto ». Milan (1).
« Introduzione al corso di gnoseologia pura ». Milan (1930).

MASNOVO : « Il neotomismo in Italia ». Milan (1934).
« Problemi di metafisica e di criteriologia ». Milan (1930).

H. D. GARDEIL : « Les étapes de la philosophie idéaliste ». Vrin (1935).

PRUCHE O. P. : « Existentialisme et acte d'être ». Aubier (1947).

(1) G. Zamboni, un peu à la manière du P. G. Picard, fonde sur *l'expérience du moi* la valeur de l'idée d'être.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 7

1. — Le sujet 7
   — axiomatique 7
   — thomisme 7
   — le thomisme contient une axiomatique 8
   — difficultés d'interprétation 9
   — utilité d'hypothèses d'interprétation 10
2. — La méthode — Système de références 11
3. — Division de l'axiomatique, selon le *Co. Méta livre IV.* 12

   A. — 1re *partie : critique métaphysique* 12
   Définition du 1er principe 14
   Le P. N. C. répond à la définition. 14
   Le problème critique et sa division. 15

   B. — 2e *partie : critique générale du P.N.C.* 16

   C. — 3e *partie : critique spéciale du P.N.C.* 18
   1. — Exposé des doutes cosmologiques et psychologiques 19
   2. — Solutions cosmologiques 21
   3. — Solutions psychologiques 21
   4. — Solutions ontologiques 23
   5. — Il n'y a pas de médium de Contradiction 24
   Principes de vérité et de mouvement 25

Division des points de vue critique 26
1. — Logique — définition — conditions 1re et 2e — épistémologie 26
2. — Psychologique — condition 3e 26
3. — Pratique 27
4. — Cosmologique 27
5. — Ontologique (axiomatique) — primauté 27

Orientation générale des hypothèses d'interprétation 28
1. — Au point de vue logique — épistémologie
2. — Au point de vue psychologique — critériologie.
3. — Au point de vue ontologique — axiomatique.

I. — **Epistémologie de l'axiome ou sa définition logique :**
A. — Ce point de vue — méthode 31
B. — Définition nominale 33
C. — Nécessité logique de l'axiome 34
D. — Définition en logique formelle 34
E. — Définition en logique matérielle 37
1. — Est-il une attribution « par soi » ?..... 39
2. — Est-il un jugement analytique ou synthétique ?. 40

3. — Est-il une hypothèse ? 42
4. — Est-il un jugement trancendantal ? 44
5. — Est-il convertible ? 46
F. — Le problème de la division des axiomes 49

II. — **Critériologie de l'axiome ou son existence psychologique :**

A. — Ce point de vue 51
B. — La 3e condition de l'axiome 52
Difficultés d'interprétation — division des qu. psychologiques 53
C. — La première opération intellectuelle 55
1. — Abstraction de l' « être » par l' « intellect agent » 55
a) Les difficultés : sur l'origine de l'idée d'être .. 55
b) Hypothèses d'interprétation 57
c) 1re esquisse de cette hypothèse du point de vue de l'abstraction 59
— rôle des sens et de l'intellect agent 60
— leur « concours » 61
d) Les 3 degrés d'abstraction 63
e) Le 3e degré d'abstraction — rôle de la mémoire. 64
— Paradoxes de cette étape pré-conceptuelle 66
2. — La conception de l' « être » par l' « intellect possible » 69
a) L'antinomie de l'objet naturel et immédiat de l'intelligence 69
b) Hypothèse : la connaissance de l'âme par elle-même subdivision du problème 70
c) Mode de la connaissance de l'âme par elle-même 70
1) Le rôle « médiateur » de la mémoire entre les sens et l'intelligence 71
2) Les quatre modes de connaissance de l'âme selon le texte : « *de Veritate q* 10 *a* 8 » 72
3) Le mode de *connaissance habituelle* de l'âme ou de présence : immédiat — expérimental 76
— précisions sur cette connaissance 77
4) Identité de cette connaissance de l'âme avec la 1re conception de l'être — difficultés 78
5) Rôle indirect des images et des sensations externes 79
6) Ce concept est-il intuitif ou abstractif, direct ou réflexe 81
7) Exige-t-il un « retour » aux sens ? 83
8) Ce concept est-il universel ? — « anima est quodammodo omnia » 83
9) Est-il une illusion transcendantale ? 84
3. — La genèse des diverses notions transcendantales. 85
a) Ordre de cette genèse (*in de Veritate* 1, 1) 85
1) Notions de réalité 86

2) Notions de valeur 87
3) Notion de causalité 90
b) Explication psychologique de cette genèse 91
1) Notions de réalité : la connaissance « habituelle » et directe de l'âme 91
2) Notions de valeur : connaissance « actuelle »
3) Notion de causalité : la connaissance « actuelle » et réflexe de l'âme 92
D. — La « seconde » opération intellectuelle 99
1. — Le jugement exige la connaissance de l'âme par elle-même (de Ver. 1, 9) 99
2. — Les jugements de réalité — de valeur — de causalité expliqués par la connaissance de l'âme 101
3. — Les deux modes de connaissance « axiomatique ». 103
Implicite — bon sens 103
Explicite — sagesse 105
Leurs rapports : « bon sens » — « sagesse » — « science » 106
III. — Axiomatique générale ou objets de l'axiome 107
A. — *Le point de vue axiomatique ou critique ontologique* .. 107
1. — Le problème du fondement des distinctions de raison 107
2. — Le doute obstiné — et ce problème 108
3. — Conclusion : les fondements objectifs des axiomes. 109
B. — Fondements objectifs des axiomes 110
1. — Division réelle de l'être 110
a) Distinction réelle et de raison 110
b) La participation — complexité des distinctions .. 112
c) La clé : acte et puissance 114
d) Problème de la composition réelle 115
2. — Etablissement de cette division réelle de l'être. 115
a) Acte pur — créature 115
b) Réel — intentionnel 116
Intentionnel et relation de création 116
Relation de création et causalité seconde 119
Communication réel-intentionnel 120
Nécessité de l'existence intentionnelle 122
Comparaison réel-intentionnel 123
Théorie de la connaissance — son fondement dernier. 123
c) Connaître et vouloir 125
Composition dynamique 126
Distinction réelle 126
d) Suppôt et existence 127
e) Division prédicamentale 128
f) Matière-forme 129
g) Schéma de la division de l'être 130
3. — Comment cette division réelle fonde les axiomes. 130
a) Comment elle fonde les transcendantaux 131

1) En général 131
2) Fondements réels des notions d'être et de néant.. 133
— — notions de chose et de rien et d'individu 134
— — notions d'un et de multiple. 135
— — notions de vrai et de faux. 136
— — notions de bien et de mal. 137
— — notions de beau et de laid. 138
— — notions de cause et d'effet (causé) 139
3) Tableau 142
b) Comment elle fonde leur convertibilité..... 142
c) Comment elle fonde leur modalité nécessaire. .. 143
1) Le fondement des modales 143
2) Division des modes et des modales 144
3) Objection critique 146
Tableau de l'origine réelle des modes 148
d) Comment elle fonde les autres conditions formelles. 148

IV. — **Axiomatique spéciale** 150
A. — Ce point de vue 150
B. — Division des axiomes 151
a) Ordre 151
b) Nombre 153
c) Réductibilité — unité 156
C. — Etude sommaire de chaque axiome 159
1. — Axiomes de réalité 159
1) De non-contradiction 159
2) De raison 166
3) D'individualité 169
4) D'unité 171
2. — Axiomes de valeur 172
5) D'intelligibilité 172
6) De finalité 175
7) D'harmonie 178
3. — Axiome de causalité (8) 180

Conclusion 185
Les trois critiques — bilan 185
« Réalisme synthétique » et « dialectique de l'être » (thomisme et marxisme) 186
Axiomatique thomiste et relativisme moderne 189
1° Thèse et antithèse 189
2° Thèse et antithèse 190

Table des auteurs cités. 195
Bibliographie thomiste 196
Table des matières 199

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE HÉRISSEY, ÉVREUX, AU MOIS DE JUIN 1953 SOUS LE NUMÉRO : 1050.

Dépôt légal : 2e trimestre 1953.